

史

清

明



研 究

王夫之易学

——以清初学术为视角

汪学群 / 著

社会科学文献出版社

90007017

研究

明清

史



王夫之易学

——以清初学术为视角

社会科学文献出版社

汪学群 / 著



90007017

《明清史研究丛书》编委会

主 编：陈祖武

副主编：高 翔 杨 珍 万 明

编 委：万 明 王天有 朱诚如

李治亭 陈祖武 张夫夫

汪学群 杨 珍 高 翔

栾成显 黄燕生

本书得到中国社会科学院出版基金资助

《明清史研究丛书》序

中国社会科学院历史研究所的明清史研究，是在著名史学家杨向奎、王毓铨二位先生的率领之下，由众多老一辈学者奠定基础的。45年来，他们甘贫甘淡，孜孜耕耘，这块园地已是枝叶扶疏，满园姹紫嫣红。从《乾隆朝刑科题本》、《曲阜孔府档案》的整理开始，《中国史稿》明清史分册、《清代全史》、《清代人物传稿》、《明史研究论丛》、《清史论丛》、《清史资料》等，一大批学术专著和辑刊相继问世，从而显示出令人瞩目的群体优势。如今，由于不可抗拒的自然法则，也由于现行管理体制上的原因，老一辈的学者业已陆续退出研究工作第一线。然而，十分令人欣喜的是，一批优秀中青年学者正成长起来。他们坚持马克思主义的唯物史观，学风严谨，锐意进取，已成为繁荣和发展本所明清史研究的中坚力量。

今年春天，本所明清史研究室的几位年轻学术带头人倡议，编纂出版《明清史研究丛书》。此一想法一经提出，即得到本院社会科学文献出版社社长兼总编辑谢寿光同志的支持。经过近半年的精心筹划，精心组稿，适逢高翔博士、宋军博士和万明教授的三部研究成果竣稿，于是丛书的出版便提上日程。据知，继高、宋、万三位同仁的大著之后，明清史研究室诸位同仁都将陆续在丛书中推出新作。

明清史料浩若烟海，明清史研究亦有甚多可以深入开拓的领域和课题，在繁荣历史科学，实现中华民族的伟大复兴中，明清

史研究工作者大有可为。我们希望在本书中，他日能不断刊出四方学者在这方面的最新研究成果。借此机会，我们谨向海内外明清史学界的诸位先进呼吁，恳请各位对本丛书的编纂出版，予以指导、支持和帮助。如蒙颁赐力作，编委会全体同仁当感激不尽。

祖武不学，无非较之诸位俊彦马齿虚长，即承他们不弃，忝任丛书主编，得以一附骥尾。其实徒具虚名，大量的工作皆是编委会诸位同仁做的。祖武唯愿竭尽绵薄，同诸位同仁一道，把这部丛书编好。

陈祖武 谨识

一九九九年九月廿三日

前 言

自晚清以来，社会发展的需要和学术的内在逻辑，使学术界开始关注王夫之，对他的研究愈来愈热。近一百年来，研究他学术思想的著作汗牛充栋，不胜枚举，一门显学——船山学已经形成。相比之下，由于王夫之易学著作以难懂而著称，专门研究其易学的成果则很少。恕我孤陋寡闻，目前仅见到的著作只有朱伯昆先生《易学哲学史》第四卷王夫之章和肖汉明先生《船山易学研究》两种。前者侧重从本体论角度对王夫之易学做出解释，后者则倾向于以辩证法，对王夫之易学进行评价，两书侧重点不同，但都是从哲学出发研究王夫之易学，对研究其易学做出自己的贡献。不揣樗昧，我试图从学术思想史与社会史结合角度研究王夫之易学，力图把社会史、学术思想史、易学史结合起来。因为任何思想都是自己时代的产物，研究王夫之的易学不能脱离他所生活的时代。他生当明清之际，当时的社会大变动必然对其思想产生重要影响。另外，对于王夫之的易学，我尽可能地加以全面系统考察，所涉及的内容包括自然、人文、社会的方方面面，希望完整的展现他的易学体系。基于此种认识，本书的特点在于：

从方法上看，第一，从社会史与学术思想史结合角度研究王夫之的易学。思想从来不是凭空产生的，它总是一定时代的产物，研究思想必须结合时代，只有这样才能揭示出思想的时代特征。研究王夫之的易学也应如此，要把它置于明清之际的社会背

景中加以考察，通过对当时社会的政治、经济、学术等方面变迁的分析，才能把握其易学的时代精神及特色。

第二，从学术思想史与易学史的结合角度研究王夫之易学。思想不仅是特定时代的产物，这是其产生的外在条件，而且也有其内在的传承逻辑，也就是说，思想作为观念化的理论形态，其自身并非简单的随着社会的变迁而前后发生断裂，而是作为相对独立的形态继续保存下来，并赋予新时代的内涵。因此，研究他的易学，还必须考虑到其思想上的承传。他的易学主要包括对《周易》原典的解释和借《易》发挥自己的思想两大部分，对前者的考察，必须注意到易学史所取得的成果，对后者的研究，又要考虑到思想史上的成绩。只有把这两者结合在一起，才能准确认识其易学的别开生面之处。

就内容而言，重在探讨王夫之易学在易学史上的贡献。第一，揭示他对《周易》原典诠释的新义。他反对象数学，或其他义理学把占学、象数义理割裂的做法，从占与学、象数与理（道）两方面展开，主张占学一理，《易》全体在象，象数互生、互测，象数与理（道）统一，在此基础上强调了学、理（道）的作用，站在时代高度揭示了《周易》是一部涉及天道与人事多方面的哲理经世之书。他不同意朱熹等人把伏羲、文王、周公、孔子之《易》割裂开来的主张，强调其自身包括经传两部分，伏羲、文王、周公、孔子虽说作了《易》的不同部分，但“彖爻一致”，“四圣同揆”，无所损益，其精神是一致的。《周易》内容博大，与其他经书的关系是，常变、理事的关系，它是其他经书的根本。《周易》也包括历法、地理、律吕、数学等。他关于《周易》内容博大的主张，与清初学术博大宏阔联系在一起。

他重视对卦序的起源与逻辑结构的研究，反对汉易京房和宋易邵雍，以及《序卦》关于易卦的解释，提出“伏羲画卦”、“乾坤并建”说，强调乾坤在《周易》中的地位，并以此探讨乾坤与

六十二卦的关系，梳理八卦和六十四卦象的形成及序列。关于解《易》的方法，他对以前诸体例都有所继承，但不局限于此，而是有所创新，提出“彖爻一致”等方法。他也注意到解《易》方法的多样性，同时反对把它们僵化，强调其灵活性，提出“《易》不可为典要”的思想。对《周易》的性质、内容、结构、方法的探讨，说明他非离经而空谈义理，而是结合经典加以诠释，从诠释引出义理，体现对《周易》原典的重视。王夫之对《周易》原典的诠释，与晚明至清初学术界回归原典趋势相适应。

第二，结合时代突出了王夫之易学思想贡献。他治经与汉学家不同，不囿于烦琐的训诂考据，而着力于抉发经学的义理，结合时代阐释经书的微言大义。晚年为其新筑草庐“观生居”自题堂联，有“六经责我开生面”一句，即借解释经书并结合时代，创造一套别开生面，富有哲理批判和经世精神的新经学理论，此一语是他经学思想特色的高度概括，道出其治经的精神和宗旨。作为王夫之经学的重要组成部分，他的易学借解释《周易》，并结合时代同样开了许多生面，具有哲理批判和经世的特征。应该说，王夫之的易学与他的学术一样，是以社会为中心的，他虽然讲自然，但天地自然只作为一种客观必然性，为其论述社会人文提供依据，也就是说，他是援天入人，借自然说人事，立脚点是社会，这一部分以探讨人文社会为主要内容。

他的易学思想，博大精深，非哲学所限，在伦理学、社会、政治思想等领域都做出了贡献，在易学史上独树一帜。如果说他的学术思想是对宋明理学的总结，那么其易学则是对宋以下义理易学的集大成。

目 录

前言	1
导论 王夫之的《易》学与时代	1
第一节 治《易》的时代背景	1
一 政治上由战乱到统一	1
二 经济上由衰败到复苏	6
三 学术上由空谈虚理到通经致用	9
第二节 治《易》的特色	19
一 修正和批判宋易	19
二 博大宏阔	22
三 用《易》经世	26
四 重视对《周易》原典的解释	29
第三节 治《易》的思想历程	33
一 初步确立义理易学的宗旨	35
二 重视《易》理并运用于经世	40
三 发挥《大象传》重视人事的思想	47
四 原文诠释与义理阐发的统一	52
第一章 关于《周易》的性质和内容	62
第一节 占《易》与学《易》	62
一 反对占学乖离	62
二 主张占学一理	69
三 学《易》的意义	77
第二节 《周易》中的象数与理(道)	82
一 象数相联	83
二 即象数以见理(道)	94

第三节 《周易》的内容·····	102
一 四圣同揆·····	102
二 统领诸经·····	110
三 汇纳众学·····	115
第二章 关于《周易》的结构与方法·····	119
第一节 伏羲画卦与乾坤并建·····	119
一 河图生八卦·····	119
二 乾坤并建·····	125
第二节 乾坤并建与六十二卦·····	132
一 批判《序卦传》·····	132
二 乾坤统《易》卦·····	135
三 批判继承·····	143
第三节 方法与体例·····	149
一 解《易》体例多样性·····	150
二 象爻一致·····	157
三 不循典要·····	162
第三章 务实求真的自然观·····	173
第一节 天地与实有·····	173
一 非无而实有·····	173
二 阴阳实有·····	181
三 道器实有·····	189
第二节 无边际与无始终·····	199
一 自然无限人为有限·····	199
二 天地恒久·····	204
三 自然广大·····	215
第四章 和谐发展的变易论·····	225
第一节 相济与相和·····	225
一 太极一整体·····	225
二 凡物必有两·····	236

三	合和而不相害·····	243
第二节	变化与日新·····	252
一	动静消长·····	253
二	变化之理(道)不可测·····	258
三	常变互见·····	267
四	推陈致新·····	275
第五章	天道与人性异同论·····	286
第一节	人道与天道·····	286
一	天人相一致·····	286
二	循天制天·····	292
三	延天佑人·····	301
第二节	性善与发展·····	307
一	性本善·····	307
二	继善成性·····	314
三	尽心尽性扩充·····	321
四	性日生日成·····	326
第三节	理与欲·····	331
一	感觉从心知·····	331
二	以理为本·····	338
三	以理制欲·····	344
第六章	人生修养与道德伦理观·····	352
第一节	《易》与人生·····	352
一	依得失善恶释吉凶悔吝·····	352
二	以义释利·····	358
第二节	生与死·····	364
一	气化知生死·····	364
二	不畏死更珍生·····	371

第三节	修己与成己	378
一	虚己敬信	378
二	中道节止	382
三	学知践履	391
第四节	道德与人伦	396
一	伦理道德	397
二	人伦关系	401
第七章	经世致用思想	416
第一节	修养与经世	416
一	《易》为经世之书	416
二	修己治人	420
第二节	定尊卑与别上下	429
一	分上下别君臣	429
二	君臣民和睦相处	437
第三节	仁政与法治	442
一	对民施仁政	442
二	依法治国	446
三	仁政“法治”相结合	451
第四节	引史证《易》与经世	454
一	治国方略	454
二	君臣关系	460
第五节	常变与因革	469
一	贞常治变	469
二	因革以时	473
结束语		485
主要参考文献		489
后记		496

导论 王夫之的《易》学与时代

与其他任何思想理论形态一样，研究王夫之的易学脱离不了他所赖以生活的历史时代。因此，完整准确地把握其易学，必须首先了解其治《易》的时代，结合时代揭示其易学特色，并追述其治《易》的思想历程。

第一节 治《易》的时代背景

王夫之治《易》始于顺治三年（公元1646年），约终于康熙二十五年（公元1686年），凡四十年。这一段与顺治元年（公元1644年）清兵入关，到康熙二十二年（公元1683年）统一台湾，建立全国性的政权时间大体相当，也就是说，他治《易》的过程与清朝统治政权的逐步确立同步进行，因此他治《易》不能不受政治形势影响。清朝这一时期的时代特征是由乱转化为治，并通过政治、经济、学术思想等方面表现出来。

一 政治上由战乱到统一

清初统治者采取武力征服和政治拉拢相结合的方式建立、巩固自己的政权。

顺治元年（公元1644年），满族贵族入主中原。清廷问鼎伊始，对汉族统治者采取拉拢与联合的政策。如派大军与明末统治

势力联合，一起打击农民军。为崇祯帝发丧议谥。陆续采取措施，大力招纳降臣，起用和优待前朝旧臣，或在朝廷为官，或分派他们去各地为官，把他们吸收进入自己的政权机构，在中央和地方各级政府部门中供职，其目的是收服地方，建立统治各族人民的新秩序。但清廷对汉族贵族的联合与拉拢是有条件的，就是必须承认并绝对服从他们的统治。顺治元年五月，江南官绅在南京建立弘光政权，试图与满族贵族“合师进讨，问罪秦中。”^①南明政权在反对农民军上与清廷大体一致，但不承认满族贵族所建立的这个新政权，这对新朝来说，“便是天有二日，俨为敌国。”^②顺治二年五月，清军挥师南下，弘光政权崩溃。六月，再颁剃发令，强迫江南官绅接受新朝，服从其统治。清廷重申：“自今布告之后，京城内外，直隶各省，限旬日尽行剃完。若规避惜发，巧词争辩，决不轻贷。”又严格规定：“已定地方，仍存明制，不遵本朝制度者，杀无赦！”^③民族高压，使许多官绅、民众不甘民族屈辱，投身到反剃发的斗争中去，民族矛盾上升为社会的主要矛盾。民族矛盾的激化，为大顺、大西两支农民军余部同南明隆武、永历政权联合抗清，提供了客观条件，于是清初曾一度出现抗清的好形势。然而由于南明政权腐败无能，官僚倾轧，党争不已，两股农民军相互掣肘，南明政权与农民军又如同水火，其结果非但没有保持和扩大已取得的战果，反而屡败失地，退居一隅。经过十余年的争逐，到康熙三年（公元1664年），抗清斗争被镇压下去。

康熙初年，鳌拜辅政，屡兴大狱，滥杀无辜，朝野不宁。六年（公元1667年），清圣祖亲政，剪除鳌拜，国内又出现不稳定

① 蒋良骐：《东华录》卷四，顺治元年七月条。

② 蒋良骐：《东华录》卷四，顺治元年七月条。

③ 蒋良骐：《东华录》卷五，顺治二年六月条。

因素。台湾郑氏拥兵自立，不奉正朔，西北准噶尔部王公贵族欲闹独立，尤其是吴三桂、尚可喜、耿精忠等藩王势力膨胀。十二年（公元1673年），终于演成蔓延十余省，持续八年之久的三藩之乱。在平定三藩期间，清圣祖虽然把主要精力用于指挥平叛，但仍着眼于政权建设，并在这方面有所作为，为王朝的巩固奠定基础。如十四年（公元1675年），学习汉族的嫡长子皇位继承制度，以此向世人表明清朝必胜，收到安定人心，鼓舞士气的结果。又设立南书房，分散内阁权力，使议政王大臣会议、内阁、南书房鼎足而立，一统于皇帝。南书房建立，是清朝权力由外朝转向内廷的成功之举，这说明中枢机构权力分散，皇权更为加强。二十年（1681年），清廷平定三藩之乱。两年以后，清廷乘势降伏郑氏集团，统一台湾。至此，清朝确立了对全国的有效统治。

清廷对汉族的压制与拉拢也表现在其文化政策上。

清廷在文化上采取压制政策。定鼎伊始，强迫汉人改变自己的习俗与生活方式，按着满族生活习惯生活。顺治十六年（公元1659年），清廷开焚书恶劣先例，以“畔道驳注”为由，下令将民间流传的《四书辨》、《大全辨》等书焚毁。严饬各省学臣：“校士务遵经传，不得崇尚异说。”^①翌年一月，又明令士子“不得妄立社名，纠众盟会。”^②接着，在康熙初年四大臣辅政时期，制造了清代历史上第一次大规模文字狱，即庄廷铨明史案。

清廷在文化上也采取拉拢与联合的政策，主要措施有以下几方面。

在制度上，恢复科举。顺治元年，清廷入主中原。十月，宣布仍沿前朝旧制，“会试，定于辰、戌、丑、未年；各直省乡试，

① 《清世祖实录》卷一百三十，顺治十六年十一月甲戌条。

② 《清世祖实录》卷一百三十二，顺治十七年一月辛巳条。

定于子、午、卯、酉年。”^①恢复因明末战乱而中断的科举制度。此后的几年中，为了罗致人才，稳定统治，清廷下令，恢复乡试、会试、殿试。与此同时，修复明北监为太学，广收生徒，入监肄业。各省、府、州、县学也随着清廷统治地域的扩展而渐次恢复。同学校教育相辅而行，各省的书院陆续重建。康熙十七年（公元1678年），清廷又举“博学鸿儒”。开博学鸿儒科，选拔“奇才硕彦，学问渊通”、“学行兼优，文词卓越之人”，以“振起文运”，迎接“一代之兴”^②。翌年，在体仁阁对内外诸臣举荐博学鸿儒143人进行考试，取一、二等数十名，分别授予侍读、侍讲、编修、检讨等职。这是一次对有代表性的汉族知识分子的成功笼络，表明知识分子开始与清廷合作。

在思想上，实行崇儒重道。崇儒重道是以孔子儒家伦理纲常作为统治思想。顺治八年（公元1651年），清世祖亲政，翌年“临雍释奠”典礼隆重举行。他勉励太学师生笃守“圣人之道”，“讲究服膺，用资治理。”^③不久颁谕礼部，确立“崇儒重道”为一项基本国策。十二年（公元1655年）再谕礼部：“帝王敷治，文教是先，臣子致君，经术为本。”又“今天下渐定，朕将兴文教，崇经术，以开太平。”^④两年以后，举行清代历史上首次经筵盛典。又初开日讲，祭告孔子于弘德殿。清圣祖亲政后，于康熙八年（公元1669年）亲临太学释奠孔子。翌年，又颁谕礼部，提出以“文教是先”为核心的十六条治国纲领。它们是“敦孝悌以重人伦；笃宗族以昭雍睦；和乡党以息争讼；重农桑以足衣食；尚节俭以惜财用；隆学校以端士习，黜异端以崇正学；讲法

① 《清世祖实录》卷九，顺治元年十月甲子条。

② 《清圣祖实录》卷七十一，康熙十七年一月乙未条。

③ 《清世祖实录》卷六十八，顺治九年九月辛卯条。

④ 《清世祖实录》卷九十一，顺治十二年三月壬子条。

律以儆愚顽；明礼让以厚风俗；务本业以定民志；训子弟以禁非为；息诬告以全良善；减窝逃以免株连；完钱粮以省催科；联保甲以弭盗贼；解仇忿以重身命。”^①把崇儒重道与人伦道德和社会生活结合起来，使这项国策具体化了。清圣祖还下令修理圣庙国学，以举行“临雍释奠大典”。他十分重视经筵，认为设立经筵表明帝王留心学问，勤求治理之意。十年（公元1671年）二月，经筵正式举行。四月日讲开始。八月设立起居注。经筵、日讲促使清圣祖进一步全面、系统地学习儒学，对他制定、贯彻崇儒重道方针大有裨益。

另外，修明史与其他图书编纂。清朝建立后，遵循历代为前朝修史的成例，于顺治二年（公元1645年），始议编纂《明史》。尽管因种种原因半途搁置，但笼络了一大批汉族知识分子。清圣祖亲政后，开博学鸿儒科，将考取的一批鸿儒授予翰林院官职，参与纂修《明史》。清圣祖打破常规，任用汉族大学士徐文元为监修，其他总裁也均是汉人，批准举荐明末遗臣等参与修史。至康熙二十九年（公元1690年），一部纪传志俱全的《明史稿》初步编成。清初统治者也十分重视图书的编纂，认为，“书籍关系文教”^②。顺治朝，儒臣编纂《通鉴全书》、《孝经衍义》、《易经通注》等。清圣祖继位后，编纂了《日讲四书解义》、《易经解义》、《书经解义》、《孝经衍义》、《三朝实录》、《太祖、太宗圣训》、《大清会典》、《平定三逆方略》诸书。二十二年后，扩及诗文、音韵、性理、天文、历法、数学、地理及其他门类。

满族贵族实行汉文化政策，起到了武力所达不到的作用，诸种文化措施、政策的实施，成功地笼络了大批汉族知识分子，在清初由战乱到统一的过程中，起了不可忽视的作用。

① 《清圣祖实录》卷三十四，康熙九年十月癸巳条。

② 《清世祖实录》卷一百一十七，顺治十五年五月庚申条。

二 经济上由衰败到复苏

明朝末年，因天灾人祸，社会经济已经崩溃。清军入关之初，连年用兵，战火不熄，生产力遭到了严重的破坏，经济不能复苏。面对这种情况，顺治、康熙前期，清廷采取了一系列有利于恢复经济的措施，使衰败的经济逐渐复苏。

土地政策的改革主要有废除圈地，实行“更名田”，垦荒等。

清军占领北京后，夺占京畿地区土地，按计丁授田制，分给东来的诸王勋臣、兵丁，称为“圈地”。三次大规模圈地，侵犯汉族的民族利益，激化京畿地区民族矛盾。随着在京畿地区圈地后，满族役使奴仆壮丁数量增加，汉人不得已投靠他们为奴，即“投充”，使相对独立的劳动者变成没有自由的农奴。这些投充者不甘充当奴隶，陆续逃亡，清廷被迫制定逃人法。逃人法并没有阻止奴隶逃亡。投充者与未逃亡者皆没有生产积极性。顺治时期，清统治者已经意识到问题的严重性，开始颁布废除圈地令。清圣祖亲政以后，逐渐停止投充，废除逃人法。又鉴于圈地所造成的恶劣后果，于八年（公元1669年）六月，特为颁诏，宣布：“自后圈占民间房地，永行停止。”^①平定三藩之乱以后，清廷加大力度，禁止圈地。二十三年（公元1684年）五月，清圣祖对大学士说：“田地为民恒产，已经给与者不便复取，其旗下大臣官员既有溢额之地，理宜注册，俟需用时再行拨给，民地不可轻动。”^②又颁谕户部：“民间田地，久已有旨，永停圈占，其部存地亩分拨时，或不肖官员借端扰害百姓，圈占民人良田，以不堪地亩抵换，或地方豪强隐占存部良田，妄指民人地亩拨给，殊为可恶。直隶巡抚

① 《清圣祖实录》卷三十，康熙八年六月戊寅条。

② 《清圣祖实录》卷一一五，康熙二十三年五月壬午条。

可严察此等情弊，指名纠参，从重治罪。”^①二十四年（公元1685年），清圣祖再次下谕：“凡民间开垦田亩，若圈与旗下，恐致病民，嗣后永不许圈。如旗下有当拨给者，其以户部见存旗下余田给之。”^②圈地法令的废除有利于经济的复苏。

“更名田”原属于明朝宗亲占有的田产。经过明末战乱之后，有的荒芜，有的被他人侵占。清廷为了笼络汉族贵族，入关伊始便下令：“故明勋戚贍田己业，俱准照旧。”^③清军南下江南后，政策发生变化。顺治二年（公元1645年）闰六月规定：“明朝宗室故绝者，产业入官；见在者分别等次，酌给贍田，人民册内。”^④三年四月颁谕：“各省前朝宗室禄田钱粮，与民田一体起科，造册报部。”^⑤四年（公元1647年）七月宣布：“故明勋戚田地赏赉及私占者俱应入官，自置者仍给本人贍养，与民一体纳赋。”^⑥后又指令各级政府清理废藩田产，实行“变价”处理，或“召佃”征收租粮。因战乱等原因，清政府清理工作进展迟缓。康熙七年（公元1668年）清廷下谕，严厉要地方政府：“悉行变价，照民地征粮。”^⑦这次只强调“变价”。不久规定将未变价的田地给予原种之人，令其耕种，照常征收钱粮。后来又把既纳正赋又征租粮的那部分明藩田产，改为“与民一例输粮，免其纳租。”规定，凡业经“易价银两，有征收在库者，许抵次年正赋。”^⑧这些改人民名的田产称“更名田”。清廷对明藩田产从变

① 《清圣祖实录》卷一一五，康熙二十三年五月甲申条。

② 《清圣祖实录》卷一二〇，康熙二十四年四月戊戌条。

③ 《清世祖实录》卷六，顺治元年七月乙未条。

④ 《清世祖实录》卷十八，顺治二年闰六月丁未条。

⑤ 《清世祖实录》卷二十五，顺治三年四月乙酉条。

⑥ 《清世祖实录》卷三十三，顺治四年七月丙寅条。

⑦ 《清圣祖实录》卷二十七，康熙七年十月丁卯条。

⑧ 《清圣祖实录》卷三十二，康熙九年正月己酉条。

价归民到免其易价，表明从追求赋税数额，向恢复生产巩固经济方面的转变。

顺治元年就开始制定垦荒政策，同意将“州县卫所荒地无主者，分给流民及官兵屯种。”^①在垦荒中，清廷也实行由兵丁屯垦，为了加速垦荒，清廷还推行兴屯开垦和鼓励地主开垦等政策。兴屯垦是把无主荒地，虽属有主但没耕种纳税，以及应招开垦而不能按限起科的土地，分配给参加兴屯的农民，并在许多省设立了兴屯道厅，以便对兴屯垦荒进行管理。地主乡绅垦荒是政府把经济权下放给地主，让他们招徕农民。农民垦荒种，国家必须提供一定数量的种籽、牛具、银两等，顺治年间开始发给垦荒者耕牛、银两，还放宽了对田地的起科年限。康熙以后，政府发给的耕牛、银两等有所增加。清政府还注重兴修水利，以确保垦荒顺利进行。随着劝垦工作的进展，清初国家账籍上开载的承粮田土地不断增加。承粮民田数，从顺治十八年（公元1661年）的5493567顷增至康熙二十四年（公元1685年）的6078430顷。全国荒田的不断开垦，使政府的财政收入也大大得到改善。从康熙初年起，户部银库每年都有积存。正是凭借这种经济力量，清圣祖才下令削藩，平定三藩之乱。

顺治初年便开始改革赋税制度。清朝入关后，鉴于明亡教训，颁旨宣布：“凡正额之外，一切加派如辽饷、剿饷、练饷及召买米豆，尽行蠲免。”^②又命稽核赋税规则，以便拟定《赋役全书》。十四年（公元1657年），清廷按照明朝万历年间征收则例，颁布第一个《赋役全书》，规定：钱粮则例，俱以万历初年为准，天启、崇祯时增加的，尽行蠲免。地丁则开原额若干，除荒若干。每年由督抚核查，填入易知单内，照数办理。以后如有应增应裁者，

① 《清世祖实录》卷七，顺治元年八月乙亥条。

② 《清世祖实录》卷六，顺治元年七月壬寅条。

由督抚汇集造册报部，以凭稽核。清圣祖亲政后，以“与民休息”为治国宗旨，指出：“从来与民休息，道在不扰，与其多一事，不如省一事。朕观前代君臣，每多好大喜功，劳民伤财，紊乱旧章，虚耗元气。上下诳器，民生日蹙，深为可鉴。”^①与民休息就是养民，在税制上，多次实行蠲免钱粮的政策，包括免荒粮、浮粮，以及灾蠲、灾赈、豁除积逋，还有“恩蠲”等。二十四年（公元1685年），由于户口田地有所增加，朝廷重修《赋役全书》，只载起运、存留、漕项、河工等切要款目，删去丝秒以下尾数，称《简明赋役全书》。清廷对赋税进行改革，改进征收手续，实行三联、四联串票和滚单法。康熙中期，随着全国战争停止，清廷大体建立了对全国的有效统治，政府财政状况好转。

治河也是清初恢复经济的一项重要举措。顺治时期，战乱频繁，黄河失修，决口成灾。清圣祖新政后，把河务、漕运看做与平定三藩同样重要，令靳辅治河。十六年（公元1677年）靳辅提出治河方案，包括疏通下游，导黄入海，挑挖高家堰至清口的引水河，修筑七里墩等处堤工，堵塞各处决口，修治运河等具体措施，以及筹划钱粮，整顿有关人员等建议。经修改后开始治理。二十二年（公元1683年），几乎与统一台湾同时，各项水利工程基本告竣，为黄河、淮河、大运河的进一步治理奠定基础。

以上经济政策与措施的实行，使康熙二十年以后，“海内始有起色”^②。清廷恢复经济的诸种举措，对恢复经济，稳定政治，使清初社会由乱走向治起了促进作用。

三 学术上由空谈虚理到通经致用

这一时期的学术以理学为主导，学者们对理学开始融合，修

① 《康熙起居注》，康熙十一年十二月十七日戊午条。

② 陆陇其：《论直隶兴除事宜书》，《清经世文编》卷二十八。

正、批判理学中的虚理。对理学的修正、批判，冲破宋明以来理学一统学术的局面，各门学科，各种学派并起，给学术带来博大精深，开出一片新天地。与此同时，经世致用之风兴起，学者们以学术为武器，投身到明末清初这一社会变革历史时代中去。随着清朝政权的日益巩固，由于受政治等诸多原因的影响，经世致用之风开始消沉，始于明中叶的回归儒家经典运动不断升温，使学术逐渐向通经学古之路走去。^①

宋明理学是经学思想史上的一个里程碑，与汉代经学注重制度名物的训诂考证不同，理学注重发挥经书的义理，它虽然对外王的事功之学未能有所建树，却创立了一整套性与天道的内圣之学。但理学发展到晚明，其学术内圣的属性逐渐走向空疏，而作为外王的社会政治功能也丧失殆尽。明清之际的社会剧变，进一步加深了理学的危机。从学术上看，理学发展到晚明已经变质。作为经学发展的一个特殊形态，理学建立一套内圣之学，以人们的道德修养为立说的根本。朱熹把道德戒律当成天理，王守仁则将不可侵犯的天理纳入人心，使道德修养作为外在于人的他律内化为主体的自律，即道德自觉。“明心见性”，“致良知”成为心学的主题。然而心学发展到末流，形成了重体认本心，轻践履，重境界，轻实际的学风，不免因蹈空而失落，沦为虚学。在政治上，理学末流不重视经世。经学本身包括内圣外王两方面，而且是以内圣来开出外王。由于片面的强调内圣，且走向空疏，便开不出外王，经世无从谈起。顾宪成对当时的社会现状有以下生动描写：“官辇轂，念头不在君父上；官封疆，念头不在百姓上；至于水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义，念头不在

① 参见陈祖武《清初学术思辨录》，中国社会科学出版社，1992；陈祖武、汪学群《清代文化志》，上海人民出版社，1998。

世道上。”^①加之明代统治者编成《五经大全》、《四书大全》、《性理大全》，颁诏天下，以此作为士子科举考试之圭臬，严重桎梏了知识界的创造性。由这种考试培养出来的各级官员，既无处理政务的实际经验，又无治国安邦的雄才大略，使得宦官弄权，政治腐败，明朝统治走向崩溃。面对此种情况，明清之际出现了以修正、批判理学、通经致用、回归原典为特色的思潮。

清初学者之所以对理学融合、修正，是因为理学中的程朱与陆王两派争门户，以及王学末流空谈心性之虚理，与世无补，流于禅学。孙奇逢、李颀调停朱陆，对王学作出修正。孙奇逢说：“文成之良知，紫阳之格物，原非有异。”^②强调两人并非不同，而是有所侧重：“门宗分裂，使人知反而求诸事物之际，晦翁之功也。然晦翁没天下之实病不可不泄。词章繁兴，使人知反而求诸心性之中，阳明之功也。然阳明没，天下虚病不可不补。”^③但，“两贤之大旨未尝不合也”，就学术而言，“陆、王乃紫阳之益友忠臣，有相成而无相悖。”^④李颀认为，陆之教人“一洗支离锢弊之陋，在儒中最为徹切”，朱之教人“循循有序”，“中正平实，极便初学。”^⑤在他看来，“学术之有程朱，有陆王，犹车之有左轮，有右轮，缺一不可。尊一辟一，皆偏也。”^⑥因此也主张融合程朱与陆王。他还说：“学问两相资则两相成，两相辟则两相病”，“必也以致良知明本体，以主敬穷理，存着省察为工夫，由一念之微致慎，从视听言动加修。庶几内外兼尽，姚江、

① 顾宪成：《小心斋札记》卷十一甲辰条。

② 孙奇逢：《大学之道章》，《四书近指》卷一。

③ 孙奇逢：《夏峰集》语录。

④ 孙奇逢：《复魏莲陆》，《夏峰集》卷七。

⑤ 李颀：《靖江语要》，《二曲集》卷四。

⑥ 李颀：《孟子下·尽心》，《四书反身录》卷七。

考亭之旨不至偏废，下学上达，一以贯之矣。”^① 黄宗羲针对王学末流的空谈，指出：“心无本体，工夫所至即其本体。”^② 以对王学进行修正。孙奇逢、黄宗羲、李颀虽是王门后学，但面对自身学派的危机，以及各方面的批判，已经不可能固守原来的壁垒。于是开始以不同的方式走融合朱陆学术之路。

还有一些学者从理学虚理的社会危害性出发，对其进行批判。朱之瑜说：“痛愤明室道学之祸，丧败国家，委铜驼于荆棘，沦神器于犬羊。”^③认为明亡多由学术空虚所致。黄宗羲认为，明末士人空谈心性，“一旦有大夫之忧，当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾，世道以是潦倒。”^④ 陆世仪针对明末理学聚徒讲学空谈积习，斥之为“晋人清谈”，“天下无讲学之人，此世道之衰，天下皆讲学之人，亦世道之衰也。”“今人所当者，正不止六艺，如天文、地理、河渠、兵法之类，皆切于用世，不可不讲。俗儒不知内圣外王之学，徒高谈性命，无补于世，此当世所以来迂拙之诮也。”^⑤ 顾炎武从总结明亡教训出发，对理学进行批判，明末的“神州荡覆，宗社丘墟”，正是王学末流空谈误国的结果。他说：“刘石乱华，本于清谈之流祸，人人知之，孰知今日之清谈有甚于前代者。昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟，未得其精而已遗其粗，未究其本而先辞其末。不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子论学、论政之大端一切不问，而曰一贯，曰无言。以明心见性之空言，代修己治人之实学，股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟。”^⑥ 呼唤以修

① 李颀：《富平答问》，《二曲集》卷十五。

② 黄宗羲：《明儒学案序》，《南雷文定》四集卷一。

③ 朱之瑜：《答某书》，《朱舜水文集》卷五。

④ 黄宗羲：《赠编修弁玉吴君墓志铭》，《南雷文定》后集卷三。

⑤ 陆世仪：《大学类》，《思辨录辑要》卷之一。

⑥ 顾炎武：《夫子之言性与天道》，《日知录》卷七。

己治人之实学，代替明心见性之虚理。

对理学虚理的修正与批判，有由王守仁转向朱熹的趋势。张履祥对明代尊陆王，废朱子报怨道：“今人多好象山，不乐朱子。”百余年来，“承阳明气习，程朱之书不行于世，而王陆则家有其书。士人挟册，便已沦浹其耳目，师友之论复锢其心思，遂以先人之言为主。虽使阅读程朱，亦只本王陆之意，指摘其长短而已。”^① 吕留良批判王学说：“道之不明也，几五百年矣。正、嘉以来，邪说横流，生心害政，至于陆沉，此生民祸乱之原，非仅争儒林之门户也。”^② 表明尊朱辟王，非门户之争，而是站在国家生死存亡角度立论的，认为，“救正之道，必从朱子。”^③ 张履祥、吕留良等尊朱，志在经世，而陆陇其、魏象枢、熊赐履、李光地则把朱熹当成门户，为朱熹成为庙堂之学而不遗余力。如陆陇其说：“朱子之学，孔孟之门户也。学孔孟而不由朱子，是人室而不由户也。”^④ 又说：“继孔子而明六艺者，朱子也。非孔子之道者皆当绝，则非朱子之道者皆当绝。”^⑤ 随着朱熹学说日渐得势，走入庙堂，为统治者所推崇，使其学说教条化、政治伦理化，成为新朝的思想统治工具。

批判理学一统天下的结果，是各门学科蓬勃发展，呈现出博大的局面。王国维在描述清代学术时有“国初之学大，乾嘉之学精，而道咸以来之学新”^⑥ 的名言，他把清初学术概括为“大”，反映其学术特征。当时学者治学涉及经学、文学、诸子学、性理天道、音韵乐律、天文历算、历史、地理沿革、佛道方外等诸多

① 张履祥：《备忘录》三，《杨园全集》卷四十一。

② 吕留良：《复高汇旂书》，《吕晚村先生文集》卷一。

③ 吕留良：《与张考夫书》，《吕晚村先生文集》卷一。

④ 陆陇其：《答嘉善李子乔书》，《陆稼书先生文集》卷之一。

⑤ 陆陇其：《四书集义序》，《陆稼书先生文集》卷之二。

⑥ 王国维：《沈乙庵先生七十寿序》，《观堂集林》卷二十三。

学科。学术视野极为宽阔。除了博瞻通贯的学术大师，如黄宗羲、顾炎武、王夫之之外，各学科领域都有自己杰出的代表。如经学中的费密、颜元、阎若璩、胡渭、毛奇龄、万斯大，诸子学中的傅山、钱澄之，史地学中的谈迁、谷应泰、万斯同、顾祖禹、吴乘权、刘献廷，理学中的孙奇逢、李颙、朱之瑜、陈确、陆世仪、陆陇其、张履祥、熊赐履、李光地，天文历算中的方以智、王锡阐、梅文鼎，文学艺术中的钱谦益、陈维崧、侯方域、汪琬、金圣叹、洪升、孔尚任、王士禛、朱彝尊、宋琬、魏禧、李渔、吴伟业、柳敬亭，领一方风骚。另外，同一学科中诸种流派并存，如理学内部有朱熹学派，王守仁学派，还有朱学与王学兼采者。又如经学中，有通经致用者，也有专治考据者。不同学派、流派的相互并存、互补，表现出学术上的宽容与博大。

与宋儒语录式的著作相比，清初诸儒的著述博及经史子集四部，包罗万象，呈现出博大的气象。诸如顾炎武的《日知录》、《音学五书》，黄宗羲的《明儒学案》、《明夷待访录》，王夫之的《读通鉴论》、《周易外传》、《周易内传》，陆世仪的《思辨录》，费密的《弘道论》，谈迁的《国榷》，顾祖禹的《读史方輿记要》，傅山的《霜红龕集》，方以智的《物理小识》、《通雅》，颜元的《四存编》，阎若璩的《古文尚书疏证》，胡渭的《易图明辨》，钱谦益的《有学集》，蒲松龄的《聊斋志异》，洪升的《长升殿》，孔尚任的《桃花扇》，王锡阐的《晓庵新法》，梅文鼎的《勿庵历算全书》，刘献廷的《广阳杂记》。凡此，都是古代学术思想史上的不朽杰作。

清初学者治学同时表现了大气象，大胸襟，大手笔。他们治学胸襟开阔，敢于提出石破天惊之见，冲决旧的网罗。黄宗羲、顾炎武、王夫之对宋明空虚学风挹伐，开启了一代健实学风。傅山、钱澄之等人对先秦诸子学的表彰；毛奇龄、阎若璩、胡渭治经旁征博引；谈迁、万斯同、顾祖禹、刘献廷专意于史地之学；

方以智、王锡阐、梅文鼎潜心天文历算；都摆脱了已往宋明儒治学狭小的心境，开辟学术文化上的新天地。费密指责宋明儒空虚学风使“圣门大旨尽失”，所谓“‘即物穷理’、‘格物致知’，有何补于救世，岂古经之定旨哉！”^① 颜元斥责那些“不思习行圣道，不去经世济民”之人，为“孔门罪人。”^② 甚至认为，“通五百年学术成一大谎。”^③ 其弟子李塨把古今学术进行比较，说：“古之学一，今之学棼。古之学实，今之学虚。古之学有用，今之学无用。”^④ 凡此，对以往学术文化积弊的鞭挞，则是亘古未有。

与批判空谈心性虚理相适应，经世致用之风兴起。于明万历末年兴起的经世思潮，至清初，空前高涨。经世主要是对社会弊端进行针砭，发出“天下兴亡，匹夫有责”的呐喊，倡导切实致用之学。清朝建立伊始，南北诸大儒，如孙奇逢、傅山、顾炎武、黄宗羲等都以不同的方式参加抗清斗争。抗清失败以后，他们都转而著述救世。黄宗羲抨击脱离实际的空疏学风，痛斥“天崩地解，落然无与吾事。”^⑤ 顾炎武对明末以来社会积弊无情的针砭，强调“法不变不可以救今。”^⑥ 唐甄把批判的锋芒指向君主制度，提出“自秦以来，凡为帝王者皆贼也。”^⑦ 顾炎武力主讲求“当世之务”的经世之学。他倡导经学，是因为“孔子之删述六经，即伊尹、太公救民于水火之心”，儒家经典是“天下后

① 费密：《蜀辅录论》，《弘道书》卷上。

② 颜元：《朱子语类评》，第二五〇条。

③ 颜元：《阅张氏王学质疑评》，《习斋记余》卷六。

④ 马辰等：《李恕谷先生年谱》卷二，三十一岁条。

⑤ 黄宗羲：《留别海昌同学序》，《南雷文定》卷一。

⑥ 顾炎武：《军制论》，《亭林文集》卷六。

⑦ 唐甄：《室语》，《潜书》下篇下。

世用以治人之书，将欲谓之空言而不可也。”^① 黄宗羲说：“儒者之学，经天纬地。”^② 主张学问与事功的统一，以期“救国家之急难。”^③ 李颙认为，“儒者之学，明体适用之学也。”^④ 倡导一种“道不虚谈，学贵实效”的学风。他说：“立身要有德业，用世要有功业。德业须如颜、曾、思、孟、周、张、朱，功业须如伊、傅、周、召、诸葛、阳明，方有体有用，不堕一偏。”^⑤ 把德业与功业融为一炉。颜元以恢复“周礼正学”为己任，一意讲求“习行经济”的六艺实学。他说：“学习、躬行、经济，吾儒本业也。舍此而书云书云，讲云讲云，宋明之儒也，非唐虞三代之儒也。”^⑥

学以经世也渗透到其他学科中。于史学，黄宗羲强调：“国可灭，史不可灭。”^⑦ 重视史的社会作用。顾炎武主张研究历史，“引古筹今，亦吾儒经世之用。”^⑧ 顾祖禹究心舆地之学是为了“世乱则由此而佐折冲，锄强暴；时平则以此而经邦国，理人民。”^⑨ 文学艺术经世表现为对形式主义的批判，倡导健实的学风。钱谦益说：“夫文章者，天地变化之所为也。天地变化与人心之精华交相击发，而文章之变不可胜穷。”^⑩ 诗文必须立足于现实，反对空谈。黄宗羲指出：“周元公曰：‘文所以载道也’。今人无道可载，徒欲激昂于篇章字句之间，组织纫缀以求胜。是

① 顾炎武：《与人书三》，《亭林文集》卷四。

② 黄宗羲：《赠编修弁玉君墓志铭》，《南雷文定》后集卷三。

③ 黄宗羲：《姜定庵小传》，《南雷文定》五集卷三。

④ 李颙：《周至答问》，《二曲集》卷十四。

⑤ 李颙：《授受纪要》，《二曲集》卷十五。

⑥ 颜元：《论开书院讲学》，《习斋记余》卷六。

⑦ 黄宗羲：《次公董公墓志铭》，《南雷文定》卷六。

⑧ 顾炎武：《与人书八》，《亭林文集》卷四。

⑨ 顾祖禹：《总叙三》，《读史方舆纪要》卷首。

⑩ 钱谦益：《复李叔则书》，《有学集》卷三十九。

空无一物而饰其舟车也。”^① 服膺宋儒“文以载道”之论，把文与道结合起来，体现文章的思想现实性。顾炎武反对明人的摹拟古人之风，“近代文章之病，全在摹仿，即使逼肖古人，已非极诣，况遗其神理而得其皮毛者乎！”^② 主张文章在救世，明道，“凡文之不关于六经之指、当世之务者，一切不为。”^③ 在他们的倡导下，许多文学艺术作品具有现实批判主义的精神。

清初学者对理学虚理的批判，是因为理学末流空谈心性、无用，违背孔孟儒学，流于禅学。对虚理的批判，必然向经典回归，因为只有从经典出发，才能更好的接近孔孟，符合孔孟儒学精神。于是清初学术，承继明中叶以来的回归儒学经典运动，向通经的路子走去。钱谦益在明末就曾提出“以汉人为宗主的”经学主张，入清后又提出“六经之中皆有史。”^④ 顾炎武紧随其后，明确打出“理学，经学也”的大旗，他说：“理学之名，自宋人始有之。古之所谓理学，经学也，非数十年不能通也。故曰，君子之于《春秋》，没身而已矣。今之所谓理学，禅学也。不取之《五经》，而但资之语录，较诸帖括之文而尤易也。又曰，《论语》，圣人之语录也。舍圣人之语录，而从事于后儒，此之谓不知本矣。”^⑤ 把后来的理学（虚理）与古代理学（原典）分开，前者是禅学，后者是经学，从这个意义上说，理学与经学是一致的。李颙主张：“道学即儒学也，非于儒学之外，别有所谓道学也。”^⑥ 融理学于传统儒学之中。费密表彰儒学经典，强调经与道是统一，“圣人之道，惟经存之，舍经无所谓圣人之道。”又说

① 黄宗羲：《陈葵献偶刻诗文序》，《南雷文定》卷二。

② 顾炎武：《文人事仿之病》，《日知录》卷十九。

③ 顾炎武：《与人书三》，《亭林文集》卷四。

④ 钱谦益：《再答苍略书》，《有学集》卷三十八。

⑤ 顾炎武：《与施愚山书》，《亭林文集》卷三。

⑥ 李颙：《周至答问》，《二曲集》卷十四。

“道脉断自先圣孔子始。后世去圣人日远，欲闻圣人之道，必以经文为准。不合于经，虚僻晓哗，自鸣有得，其谁信之！经传则道传也。”^①把道统与经学传统打并归一。吕留良也看到理学出现危机，认为这是从轻视经义，不信章句、传注开始，因此主张，“不学六经，不足通一经”，“学宫士必通经博古，明理学为尚。”^②将通经博古与明理学看做是同等重要的。他们对经学的倡导，往往与经世致用联系起来，其影响甚至波及宫中。康熙二十一年，清圣祖与日讲官论学问对，接受“道学即在经学中”^③的观点，提出“立政之要，必本经学。”^④

也应看到，另有一些学者治经路子与以上诸家有所不同。毛奇龄认为，儒家经典已被理学“晦蚀”，要以考据来清除“经祸”，力主融理学义理于经学考据之中，尤其以汉学为宗，因为“汉去古未远，其据词解断，犹得古遗法。”^⑤ 阎若璩自谓“一物不知，以为深耻，遭人而问，少有宁日。”^⑥ 毕生从事考据。所著《古文尚书疏证》旁征博引，证明东晋晚出《古文尚书》为伪书。胡渭所著《易图明辨》，力辨《河图》、《洛书》之伪，强调宋易图书学非圣人之《易》，主张把这二者分开，“离之则两美，合之则两伤。”^⑦ 认为《周易》一脉相承，开清代复兴汉易之先河。毛奇龄、阎若璩、胡渭不停留于对经学的倡导，而是重视实践，尤其是重考据，走的是“读九经自考文始，考文自知音

① 费密：《道脉谱论》，《弘道书》卷上。

② 吕留良：《戊戌房书序》，《吕晚村先生文集》卷五。

③ 八月初八日，《康熙起居注》二十一年。

④ 《清圣祖实录》卷一百一十三，康熙二十二年十二月乙卯条。

⑤ 毛奇龄：《易小帖》卷一。

⑥ 阎若璩：《困学纪闻三笺》。

⑦ 胡渭：《臆辞》，《易图明辨》卷首。

始”^①的路子。这里既有前面提及的思想前提，同时也有政治原因。那就是康熙中叶以后，随着清朝政权的日益巩固，统治者以政治钳制学术，经学中经世致用的色彩趋渐暗淡，考据求实的风尚愈来愈浓，导致回归原典向考据方面转化。这一转变也与清初时代由乱到治相适应。

研究王夫之的易学，不能离开他生活的那个时代，尤其是不能脱离那时的学术，因为他作《易》是在清初学术背景下进行的。清初学术由虚理回归经典所表现的反思与批判理学、博大宏阔、经世致用、通经博古等特征，无疑对王夫之易学产生重要影响。

第二节 治《易》的特色

从清初学术出发，研究王夫之的易学，大体有以下特色。

一 修正和批判宋易

明清之际，理学作为一种理论形态，由于其空谈虚理，不务实功而渐趋没落，学术发展的内在逻辑，以及现实的要求，促使学术界对其进行修正与批判，表现在王夫之易学中，则是对宋易的修正与批判。他之所以对宋易进行修正与批判，是因为宋易在具体事物之外设置了一个“虚悬孤致之道”^②，此道是虚伪无实的。具体地说，包括对义理派和图书派批判两个方面。

对宋易义理派的修正和批判。王夫之易学虽倾向于义理派，但对宋易义理之学并不十分满意。他指出：“宋之言《易》者，虽

① 顾炎武：《答李子德书》，《亭林文集》卷四。

② 《咸》，《周易外传》卷三。

与弼异，而所尚略同。苏氏轼出入于佛、老，蔽与弼均，而间引之以言治理，则有合焉。程子之《传》，纯乎理事，固《易》大用之所以行，然有通志成务之理，而无不疾而速、不行而至之神。张子略言之，象言不忘，而神化不遗，其体洁静精微之妙，以益广周子《通书》之蕴，允矣至矣，惜乎其言约，而未尝贯全《易》于一揆也。”^①在他看来，就总体而言，宋易义理派重视义理，反对象数，符合圣人作《易》的宗旨，基本上是正确的。但义理派也存在着很多不足，主要是他们过分重视义理，而多少忽视了象数及其他，这一点与魏王弼有相似之处。苏轼《东坡易传》流于佛老方外，援佛老人《易》，这一点与王弼以玄学治《易》方法相同，皆有背离易学的倾向。程颐《伊川易传》讲理事，使《易》“通志成务”之大用得以施行，摆脱了释老虚无之学的束缚，是正确的，而继王弼黜象数而崇义理，以《序卦》为释卦之旨，纯乎讲事理而不与于筮占，以及否认“不疾而速、不行而至之神”，即否认事物生化中的一种偶然性，则是错误的。张载既言义理又讲象数，发挥《易》阴阳刚柔之象，符合《易》旨，因为这揭示了《易》的神化之功，体悟事物发展的不测之神与精微之妙。但美中不足是过于简略，未能“贯全《易》于一揆。”王夫之修正宋易重视义理忽视象数的片面性，使两者统一起来。

王夫之对朱熹易学也提出批评。其原因是：“朱子学宗程氏，独于《易》焉尽废王弼以来引伸之理，而专言象占。”^②他尤其不赞成朱熹把《易》视为卜筮之书，因为这否认了《易》作为人生哲理之书的特点。朱熹在自己的著作中曾多提及《易》为卜之书，他曾说：“八卦之画，本为占筮。方伏羲画卦时，止有奇偶之画，何尝有许多说话！文王重卦作《繇辞》，周公作《爻辞》，

① 《周易内传发例》三。

② 《周易内传发例》三。

亦只是为占筮设，到孔子方始说从义理去。”^① 朱熹把《易》视为卜筮之书，是从其最初形成意义上讲的。他也承认，自孔子治《易》后，从中推出许多义理来，《易》在孔子那里已经不是卜筮之书。王夫之对朱熹的批评也有偏激之处，但对宋易重视学忽视占的修正，是正确的。

王夫之集中批判了宋易中的图书派。他认为，邵雍把《易》归纳为整齐的次序与方位是错误的。君子有所作为，在于显天道，以昭人道，崇德而广业。而邵雍之图，“如织如绘，如钉如砌，以意计揣度，域大化于规圆矩方之中。”又“一切皆自然排比，乘除增减，不可推移，则亦何用勤勤于德业为耶？疏节阔目，一览而尽，天地之设施，圣人之所不敢言，而言之如数家珍，此术数家举万事万理而归之前定，使人无惧而听其自始自（原文为自，疑为至——引者）终之术也。将无为偷安而不知命者之劝耶？”^② 邵雍之图“域大化于规圆矩方之中”，且“一切皆自然排比，乘除增减，不可推移”，显然把丰富多彩，变幻莫测的大千世界归于机械的易图之中，这是一种僵化的思想模式。在王夫之看来，这陷入“术数家举万事万理而归之前定”的先验论泥坑。如果依着他的主张，人们便可以“端坐以俟祸福之至”，“无为偷安”了。这也背离了《易》不可为典要的宗旨。

他批判了邵雍的卦序。邵雍说：“太极既分，两仪立矣。阳上交于阴，阴下交于阳，四象生矣。阳交于阴，阴交于阳，而生天之四象。刚交于柔，柔交于刚，而生地之四象。于是八卦成矣。八卦相错，然后万物生焉。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。故曰

① 《易二》纲领上之下，《朱子语类》卷六十六。

② 《周易内传发例》一三。

分阴分阳，迭用柔刚。迭用柔刚，《易》六位而成章也。”^①意思是太极生阴阳两仪，两仪之上又各生一阴一阳，而为太阴、少阳、少阴、老阳四象；四象之上又各生一阴一阳，为坤、艮、坎、巽、震、离、兑、乾八卦；八卦之上又各生一阴一阳，为十六，十六之上各生一阴一阳为三十二，三十二之上各生一阴一阳为六十四卦。这是所谓的加一倍法，朱熹称其为“破作两片”。王夫之认为，这种方法与《易》中阴阳互蕴的思想相违背，“《皇极经世》之旨，尽于朱子‘破作两片’之语，谓天下无不相对待者耳。乃阴阳之与刚柔，太之与少，岂相对待者乎！”正如“少即太之稚也，太即少之老也，将一人之生，老少称为二人乎？自稚至老，渐移而无分画之涯际，将以何一日焉为少之终而老之始乎？故两片四片之说，猜量比拟，非自然之理也。”^②阴与阳，刚与柔不是截然对立的，不可云二，而是合和统一的。如同一个人从少到老是在不断发展变化的，但这种发展与变化是在人这个统一体中进行的，其前后相互关联，岂能截然分开。

可以看出，王夫之对宋易的基本态度是站在义理派立场，抨击邵雍先天图书象数易学，修正程颐、张载、朱熹之易。

二 博大宏阔

清初学术的博大宏阔，表现在王夫之易学中，是把多种学科纳入其易学体系中，并分别论述了它们与《易》的关系。

关于历法，他认为，它只是“象数已然之迹，而非阴阳往来之神”^③。任何历法都有它的局限性，是人们在特定历史条件下对天象的认识。而天象是在不断变化的，也即“日运刻移，东西

① 邵雍：《观物外篇·先天象数二》，《皇极经世》卷之七上。

② 《思问录·外篇》。

③ 《系辞上传》第四章，《周易外传》卷五。

循环，固无一定之方”，“自岁差之法明，尧时冬至日在虚，周、汉以后冬至日在斗，而今日在箕三度矣。”^① 由于天象的变幻莫测，要了解天象就必须坚持灵活变通的原则，切不可拘泥于陈规陋法。与历法有所不同，《易》则是阴阳往来之神，象数已然之迹正是阴阳往来之神变化的具体显现。因此，他得出结论：“犹《易》可以衍历，历不可以限《易》。”^② 在《易》与历法的关系上，《易》可以衍历法是承认《易》比历法更根本，历法不可以限《易》是说《易》比历法更博大。

关于地理，扬雄著《太玄》，把“太玄”视为宇宙之模型。王夫之指出：“其所仰观，四分历粗率之天文也；其所俯察，王莽所置方州部家之地理也。进退以为鬼神，而不知神短而鬼长；寒暑以为生死，而不知冬生而夏杀。方有定，而定神于其方；体有限而限《易》以其体。”^③ 依扬雄之见，便把《易》限制在固定不变的范围之内。他认为，“方圆整齐之象，皆立体以限《易》，而域于其方，虽亦一隅之理所或有，而求以肖无方之神，难矣哉！”^④ 这表明《易》道广大采备，不能限《易》于一隅一域。

对于律吕，他认为，律历本于《易》才有变通。他说：“夫律者上生下生，诚肖乎七八九六之往来，而黄钟之数十一，则天五地六之一数也。数全而仅用其二，以之建方，以之立体，是拘守其一，而欲蔽其全矣。故《易》可以该律，律不可以尽《易》，犹《易》可以衍历，历不可以限《易》。”^⑤ 黄钟所用之数十一，其实是《系辞》中的天五地六一对数，其他如天一地二，天三地

① 《思问录·外篇》。

② 《系辞上传》第四章，《周易外传》卷五。

③ 《系辞上传》第四章，《周易外传》卷五。

④ 《系辞上传》第四章，《周易内传》卷五上。

⑤ 《系辞上传》第四章，《周易外传》卷五。

四，天七地八，天九地十并没有涉及，只能是《易》的一个局部。如以律吕代替《易》，以偏概全，以局部蔽整体，是片面的。因此，律不可以尽《易》、限《易》，律来源于《易》。对于数，王夫之认为，有象才有数，数因象而生。《河图》五十五之数是“纪天地之化”的，数只是《易》的一个组成部分，非《易》全体。如果仅以数来解释《易》，那么就会陷入数术之学。他说：“充邵康节蔡西山之道，可勿仅以数学名也。始姑就之，天下趋焉；终遂耽之，大道隐焉。”^①把《易》只归结为数，是以小术隐大道。

王夫之还以《易》来统摄其他经书，从常变、理事等角度解释《易》与诸经的关系。

关于常变关系，他指出：“礼之兴也于中古，《易》之兴也亦于中古。《易》与礼相得以章（原文以章，疑为益彰——引者），而因《易》以生礼。故周以礼立国，而道肇于《易》。韩宣子观《易》象与《春秋》，而曰‘周礼尽在鲁矣’，殆有以见其然也。《易》全用而无择，礼慎用而有则。礼合天经地纬，以备人事之吉凶，而于《易》则不敢泰然尽用之，于是而九卦之德著焉。《易》兼常变，礼惟贞常。《易》道大而无惭，礼数约而守正。故《易》极变而礼惟居常。”^②就时间而言，礼与《易》产生时代大体相同，就逻辑说，是礼生于《易》。另外，两者特征、功能不同，礼有据有则，贞常而不变，《易》则兼顾常变。又说：“是故圣人之教，有常有变。礼乐，道有常也，有善而无恶，矩度中和而形成不易，而一准之于《书》；《书》者，礼乐之宗也。《诗》、《春秋》兼其变者，《诗》之正变，《春秋》之是非，善不善俱存，

① 《子产对黄熊》，《续春秋左氏传博议》卷下。

② 《系辞下传》第七章，《周易外传》卷六。

而一准之于《易》；《易》者，正变、是非之宗也。”^①礼乐指社会伦理的法则、常规，《书》是先王的法典、告示、誓词等政治文献，是有典有要的法则，是礼乐之宗，具有不变性，均属常。《诗》以比兴而言志，有褒贬，《春秋》判定是非，权衡善恶，为变。把《易》以外的经书分为两类，各有常或变的特征，只有《易》才真正兼顾常变。“《诗》、《书》、《礼》、《乐》之教，博象以治其常；龟筮之设，穷数以测其变。合其象数，贞其常变，而《易》以兴焉。”^②其他诸经与龟筮各执象数一端，象至常有定，数极变无穷，《易》合象数，把常变统一起来。

关于理事关系，他认为，“《春秋》之纪事也”，《春秋》为记事之作，应“与《易》为表里，故曰：‘《易》言其理，《春秋》见诸行事。’”^③《易》重在言理，而《春秋》为记事之作，它们之间的联系，可谓互为表里。他说：“天下之情，万变而无非实者，《诗》、《春秋》志之。天下之理，万变而无非实者，《易》志之。故曰：《易》言其理，《春秋》见诸行事。”^④《诗》与《春秋》反映的是天下之情与事，《易》召示的是天下之理。圣人“本《易》以制礼，本礼以作《春秋》，所谓以礼存心而不忧横逆之至者也。”^⑤《春秋》之作本于礼，制礼又本于《易》，《春秋》本于《易》。正如在理事关系上，事本于理一样，诸经皆本于《易》。

王夫之从常变、理事关系角度论述《易》与其他诸经的关系，旨在说明《易》是诸经的根本，其他诸经统一于它。他指出：“乃盈天下而皆象矣。《诗》之比兴，《书》之政事，《春秋》

① 《说卦传》，《周易外传》卷七。

② 《系辞上传》第三章，《周易外传》卷五。

③ 《系辞上传》第十章，《周易外传》卷五。

④ 《说卦传》，《周易外传》卷七。

⑤ 《系辞下传》第七章，《周易外传》卷六。

之名分，《礼》之仪，《乐》之律，莫非象也，而《易》统会其理。”^①他把其他诸经只当做反映天下之象，具体地说是天下之象的不同侧面，各有其特点，而《易》则统一其他诸经。基于这种认识，他在自己非易学著作中也大量地运用易学观点，以此来说明、解释一些理论和实践问题，也就是说他的易学思想渗透到其他著作中去。从这个意义上说，他的易学也是博大的。

三 用《易》经世

清初学术上的经世致用在王夫之易学中，表现为用《易》经世，他治《易》不徒托空言，而把学《易》与运用《易》了解宇宙自然、立身、评说政事等结合起来。

王夫之说：“体三才之道，推性命之原，极物理人事之变，以明得失吉凶之故，而《易》作焉。”^②既然《易》的任务在“极物理人事之变”，就必须首先对宇宙自然有个基本观点。他把《易》运用于自然，解释自然现象，提出：“言天者征于人，言心者征于事，言古者征于今。”^③这是由空谈转入实功，把理学蹈虚空谈的“格物穷理”变为探索质测之学的“实功”。本此，他对张载关于海水潮汐的假说提出批评：“不及专家之学，以浑天质测及潮汐南北异候验之之为实也。”^④又指出朱熹关于自然现象的臆断：“朱子谓虹霓天之淫气，不知微雨漾日光而成虹。”^⑤他还提出“延天佑人”的思想，说：“圣人与人为徒，与天通理。与人为徒，仁不遗馥；与天通理，知不昧初。将延天以佑人于既

① 《系辞下传》第三章，《周易外传》卷六。

② 《上经乾坤》，《周易内传》卷一上。

③ 《有德篇》，《张子正蒙注》卷八。

④ 《参两篇》，《张子正蒙注》卷一。

⑤ 《乐器篇》，《张子正蒙注》卷八。

生之余，而《易》由此其兴焉。”^① 圣人对民行仁德，对天通晓其理，延长自然的功能，为人类服务。他借助《易》中的太极、阴阳、道器、理气、动静、有无等范畴对宇宙自然现象给予说明。

王夫之易学重经世，与其一生出处行谊、经历忧患有关。他远溯文王、周公、孔子，而近宗张载。文王、周公处忧患中而演《易》。《系辞》云：“作《易》者，其有忧患乎？”孔子承其绪发挥：“假我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”晚年读《易》至韦编三绝。至于张载之学则无非《易》。王夫之深知易道出于忧患，自己又处于社会大变革时代，治《易》抒发忧患之情。他以易理出入于险阻，对《易》终生服膺不忘，每逢忧患之时，都从《易》中有所得，并凭此在忧患中仍然振奋。他处于亡国之秋，犹能发扬刚毅，不灰心丧气。他说：“《明夷》本以明而受伤，象大明为地所掩。”“然两间之启闭有象，则天下有其时，而君子即可体之以为德。夷者，时之变也，而君子之常也。故死生祸福皆天之道，即皆圣人之德，非穷神知化者，其孰能知之！”箕子之贞，明不可息。他“于艰难备极之日，彝伦攸叙之道未尝一日忘之，则迹自晦而道自明，是以利贞。然则箕子怀道以待武王之访乎？非也。箕子无待武王之心，而访不访，存乎人者不可期也。君子虽际大难，可辱可死，而学道自其本务，一日未死，则不可息于一日，为己非为人也。怀道以待访，则访不可必，而道息矣。志节之与学问，道合于一而事分为二。遇难而恣情旷废，无明道之心，志节虽立，独行之士耳，非君子之所谓贞也。”^② 这是借箕子处忧患之世不辱身不降志，来抒发自己的气节与意志，虽然亡国，但士大夫的志节不可丢，表现了一种在逆

① 《系辞上传》第二章，《周易外传》卷五。

② 《明夷》，《周易内传》卷三上。

境中积极向上的进取精神。这是用《易》立身之实例。

王夫之总结历代君王进行政治改革的是非得失，认为，君主经世必须用《易》。他说：“四时之将改，则必有疾风大雨居其间，而后寒暑温凉之候定。”“汤武体天之道，尽长人、合礼、利物、贞干之道以顺天，文明著而人皆悦以应乎人，乃革前王之命。当《革》之时，行《革》之事，非甚盛德，谁能当此乎？”^①“当革之时”，采取“疾风大雨”式的手段“行革之事”，是符合天道的行为。用疾风暴雨比拟汤武革命，是他对“革命”行为的赞颂，反映明末清初社会大变革时代的呼声。

清政权建立以后，王夫之看到反清复明已无希望，面对现实，他说：“君子以‘风行天上’之理自修明于上，而无为之化，不言之教，移风易俗，不待政教而成矣。”^②他借风行天上来阐述开明政治的理想。统治者“自修明于上”，即以身作则，上行必然下效，社会风气就会好转，达到治国平天下的目的。又告诫统治者天下太平后，也应居安思危，时存戒惧之心。“天下晏定，上下各循其分，所虑者，人亡厝火积薪之忧而竞于仕进。”^③安而忘危，趋于利禄之途是很危险的。他反对统治者为维护其统治，在经济上搞绝对平均，提出：“君子施惠于民，务大德，不市小恩。不知治道者，徇疲惰之贫民，而铲削富民以快其妒忌，酿乱之道也。故求荒者有蠲赈而无可平之粟价；定赋者有宽贷而无可均之徭役。虽有不齐，亦物情之固然也。”^④社会上的贫富不均是正常的，正如物有不齐一样，硬要削富益贫，这是施小恩小惠，不是务大德。

① 《革》，《周易内传》卷四上。

② 《小畜》，《周易内传》卷一下。

③ 《蛊》，《周易内传》卷二上。

④ 《谦》，《周易内传》卷二上。

他用《易》解释安邦治国，主张德刑兼顾。解《损》卦时说：“内卦方生为德，外卦立制为刑。损民以养君，损质以尚文，损情以适事，损德以用刑。”又“《损》、《益》者，阴阳交错以成化，自然之理，人心必有之几，《损》不必凶，而《益》不必吉也。”^①他认为，正如《易》有损益相互补充一样，德刑也应兼顾。“君子为不可犯，而乃以全天下之顽愚。不善用《谦》，以致称兵制胜，是鸷鸟之将击而戢翼，猛兽之将攫而卑伏，虽利，亦险矣哉！”^②这要求统治者宽猛相济，刚柔并用，德威兼施，对被统治者应行“无为之化”，才能“端拱而治”。

四 重视对《周易》原典的解释

清初学术回归原典指回到以通经学古为特色的经学，表现在王夫之易学上就是重视从《易》本身出发对其性质、原则进行诠释，即使对其义理的发挥，也大体遵循《易》的内在逻辑。

对于《周易》的性质，《系辞》解释说：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如向。无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此。”是说言论效法卦爻辞，行动效法卦爻的变化，制造器物效法卦象，判断吉凶效法占法。君子要有所作为，应先向《易》请教，《易》可告知努力的方向，它是天下最精妙的典籍。这四者前两者讲的是学《易》，后两者讲的是占《易》的问题，按《系辞》的解释，《易》是占与学的统一，不过占只是形式，学才是内容。王夫之对此评道：“夫子阐《易》之大用以诏后世，皎如日星，而说《易》者或徒究其辞与变以泛论事功学术，而不详筮

① 《损》，《周易内传》卷三下。

② 《谦》，《周易内传》卷二上。

者之占，固为未达；又或专取象占，而谓《易》之为书止以前知吉凶，又恶足与圣人垂教之精意！占也，言也，动也，制器也，用四而道合于一也。道合于一，而必备四者之用以言《易》。”^①他同样把这四者看成占与学的关系，既反对后来说《易》者只讲辞与变的学《易》，也反对专讲象与占的占《易》，认为言、动、制器、占这四者，也即学与占是统一的。从他的易学看，占只是《易》的一种职能，而察言观变才是其主要任务。与《系辞》一样，把《易》视为充满宇宙、人生哲理的典籍。

王夫之治《易》十分重视解《易》诸原则体例。对于爻位说，他肯定“其例有阴有阳，有中有不中，有当位有不当位，有应有不应，有承有乘，有进有退。”^②并在解《易》中广泛地加以运用。

当位说，指一卦六爻各有其位，二、四、六为偶数阴位，一、三、五为奇数阳位，阳爻居阳位、阴爻居阴位，即当位或得位，阳爻居阴位、阴爻居阳位，即不当位或失位。一般说，当位吉，不当位凶。如既济卦，初九居阳位，六二居阴位，九三居阳位，六四居阴位，九五居阳位，上六居阴位，六爻当位。《彖》说：“利贞，刚柔正而位当也。”以此解卦辞“亨小，利贞。”他对此解释说：“以常理言之，则利贞。”^③又未济卦，六爻皆不当位。《小象》解此卦六三辞：“未济，征凶”说“未济，征凶，位不当也。”他说：“位不当而欲上进则必凶。”^④

应位说，指初与四、二与五、三与上，其位相应。应位分有应与无应，阳爻和阴爻相应为有应，阳爻之间或阴爻之间无应。

① 《系辞上传》第十章，《周易内传》卷五下。

② 《乾》，《周易内传》卷一上。

③ 《既济》，《周易内传》卷四下。

④ 《未济》，《周易内传》卷四下。

一般说，有应吉，无应凶。如大有卦五阳一阴，六五爻居于阳位，为不当位，不吉利，可六五卦辞说：“厥孚交如，威如，吉。”《彖》说：“大有，柔得尊位。大中，而上下应之。”他解释说：“居阳之中曰‘大中’。位尊，故上下皆应。”^① 上下应指六五爻与九二爻有应，虽不当位，也吉。又如未济卦六爻皆不当位，可卦辞说“亨”。《彖》说：“虽不当位，刚柔应也。”他解释说：“不当位而应以无疑。”^② 指初与四、二与五、三与六皆有应，因此，亨。

中位说，指居上下卦之中，即二、五爻位。一般说，虽不当位，也吉。如噬嗑卦六五并不当位，但居上卦之中，《彖》说：“柔得中而上行，虽不当位，利用狱也。”他解释曰：“‘不当位’，谓六五也。变否塞之道，柔自初而上行以得中，照其妄而治以刑，合于义矣，故‘利’。”^③ 五爻应属阳位，六五居之，不当位，但六五居上卦之中，为中位，也吉利。

趋时说，指卦象之吉凶与所处的时机不同有关。如同居中位，不一定是吉，适时吉，失时凶。节卦九二、九五居中。《彖》说：“节亨。刚柔分而刚得中。”而九二爻辞说：“不出门庭，凶。”《小象》说：“不出门庭，凶，失时极也。”他解释曰：“‘极’，至也。时至事起而吝于出，则事败而物怨之。”^④ 九二虽居中位，但应出而不出，失去时机，所以凶。

承乘说，指一卦中临近两爻，下为承，上为乘。上爻为阳，下爻为阴，为阴承阳或阳乘阴，为顺、吉。上爻为阴，下爻为阳，为阴乘阳或阳承阴，为逆、凶。如归妹卦初九、九二、九四

① 《大有》，《周易内传》卷二上。

② 《未济》，《周易内传》卷四下。

③ 《噬嗑》，《周易内传》卷二上。

④ 《节》，《周易内传》卷四下。

皆为阴所乘，《彖》说：“无攸利，柔乘刚也。”他解释曰：“外卦二阴乘一阳，内卦一阴乘二阳。阳妄动而为阴所乘，则败于家，凶于国。”^① 上卦六五乘九四，下卦六三乘九二，皆阴乘阳或阳承阴，六五虽居中位，也不吉利。

往来说，指卦中各爻可以上下往来，由上到下为来，由下至上为往，卦义及卦辞的吉凶可以用往来说明。如无妄卦，乾上震下，《彖》说：“刚自外来而为主于内。”他解释曰：“外卦皆阳，阳与阳为类，而一阳离其群，间二阴而在下，以主阴而施化。”^② 上卦乾为刚，来到下卦之中，成为震卦初九爻，此爻又统率二阴，以此解释乾上震下，“动而建”。

王夫之也运用《易》中的取象说。《大象》讲取象说，以八种自然现象解释八卦，进而解释卦象的义理。其对卦义的解释，先讲自然现象，后讲人事生活教训，可谓天道与人文合一。他尤重视《大象》的研究，所撰《周易大象解》是专门诠释《大象》的著作。如师卦《大象》说：“地中有水，师，君子以宽民畜众。”先讲“地中有水”，以自然现象解释师卦坎下（水）坤上（地）的特点，后则讲人事，君子应像土能盛水那样，容纳百姓，对百姓宽容。他解释曰：“地中之水，未见水也；君子有民，未见民也。君子观于地之容水，以静畜动，而得抚民之道焉。士安于塾，农安于亩，淳者漓者，强者弱者，因其固然，不争不扰而使之自辑。”^③ 君子像土容纳水一样，对百姓宽容，让他们修生养息，不要扰民，体现其兼容并包的品格。先讲自然现象，后讲人事，符合《大象》本义。他后来撰《周易内传》释师卦《大象》时也体现这一点。

① 《归妹》，《周易内传》卷四下。

② 《无妄》，《周易内传》卷二下。

③ 《周易大象解·师》。

王夫之治《易》时也如实解读其中的基本原理。如对《易》中所包含的太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦的宇宙自然界生成图式；一阴一阳之谓道，刚柔相推而生变化的变易思想；天道与人道相一致，人道必须效法天道的天人合一问题；以及天尊地卑，君臣、父子、主从、上下依附关系、等级观念等社会政治思想，王夫之都进行了准确把握。

就学术内在的发展逻辑而言，清初学术由空谈性道的理学转向通经致用的经学。这一趋势是以修正和批判理学为先导的，批判理学独尊及空谈虚理，导致各门学科的发展，经世致用思潮的出现，以及经学的复兴。但自康熙二十二年后，随着清廷对全国进行有效的统治，清廷逐步确立了以尊朱熹为特色的崇儒重道的文化政策，使理学日趋僵化，思想领域里日趋专制。经学本来包含通经与致用两方面，由于当时政治思想的影响，通经代替致用，经世致用趋于消沉。这赋予理学转向经学另外的内涵，即理学转向通经学古，换言之，取代理学的经学实质上是经学考据学，这表明学术朝着通经学古的经学考据学的路子走去。这一趋势也反映在王夫之易学上。顺治十二年撰写的《周易外传》为他早年的代表作，此书是通经致用的著作，可以说是《易》的应用，康熙二十五年撰写的《周易内传》为他晚年代表著，此书侧重于解经。从通经致用到解经的转变，大体与清初学术发展趋势一致。看来“退伏幽栖，俟曙而鸣”的王夫之，也没有囿于学术背景之外。

第三节 治《易》的思想历程

王夫之治《易》的历程与清廷政权日益巩固、社会趋于稳定相联，无不打上时代的烙印。其自述治《易》历程说：

夫之自隆武丙戌，始有志于读《易》。戊子，避戎于莲花峰，益讲求之。初得《观》卦之义，服膺其理，以出入于险阻而自靖；乃深有感于圣人画像系辞，为精义安身之至道，告于易简以知险阻，非异端窃盈虚消长之机，为翕张雌黑之术，所得与于学《易》之旨也。乙未，于晋宁山寺，始为《外传》，丙辰始为《大象传》。亡国孤臣，寄身于秽土，志无可酬，业无可广，唯《易》之为道则未尝旦夕敢忘于心，而拟议之难，又未敢轻言也。岁在乙丑，从游诸生求为解说。形枯气索，畅论为难，于是乃于病中勉为作《传》。^①

隆武丙戌，即南明隆武二年、清顺治三年（公元1646年），王夫之二十八岁居衡山续梦庵开始研究《易》，戊子，即南明永历二年、清顺治五年（公元1648年），他三十岁避居南岳莲花峰，益研求《易》理。《周易稗疏》、《周易考异》应是这一时期的作品。有一种意见认为，《周易稗疏》是王夫之晚年之作，此说不足为据。^②乙未，为南明永历九年、清顺治十二年（公元1655年），三十七岁，在晋宁山寺为从游学生讲《周易》，并开始撰写《周易外传》。丙辰，即清康熙十五年（公元1676年），五十八岁，居湘西草堂，始撰《周易大象解》。乙丑，为康熙二十四年（公元1685年），六十七岁于病中写成《周易内传》，翌年八月重订，又撰成《周易内传发例》。从顺治三到康熙二十五年，凡四十年，“唯《易》之为道，则未尝旦夕敢忘于心”，可见

① 《周易内传发例》二五。

② 《外传》云：“经文‘其出入以度外内’句、‘使知惧’句，详见《稗疏》。”（《系辞下传》第八章，《周易外传》卷六）可知《稗疏》之作先于《外传》，《稗疏》已言者，《外传》不再言。

对《易》服膺之至。根据这段表白，大体可以把他治《易》分为以下四个时期。

一 初步确立义理易学的宗旨

第一期为顺治三年（公元1646年）至顺治四年（公元1647年）。此一期为王夫之颠沛流亡期。顺治二年（公元1645年），清兵南下，不久弘光、隆武等南明小朝廷相继灭亡。国难当头，社会剧变，使王夫之悲愤不已，写《再续悲愤诗》一百韵。他当时曾向鄂抚章旷出谋划策抗清，其意见未被采纳，只好退避续梦庵。时受父命编《春秋家说》，始有志于读《易》，于《易》受父兄之业，殚精竭虑注释。《周易稗疏》、《周易考异》应是这一时期的代表作。此时有选择的对《周易》本文进行训诂注释、考证经文，同时发挥其中的义理，初步反映出他宋易义理派的易学宗旨。

王夫之治《易》伊始，就重视对其文字的校勘和训诂，他说：“凡字之有释，自鸟兽草木之有异名，人之有姓名爵号，可以彼释此而更无异义。若其他言事言理，则一字有一字之实义，可以意相通而不可以相代。”如“学，效也”，不能说“效而时习之”。乾不只健，健也不即是乾。说“天行健”，是合“天行健”三字共释一“乾”，不可云“天行乾”。《说卦》有“《乾》，健也。”这是“以在人之德加诸卦之辞，谓在卦为《乾》者，于人之德性为健也。”^①健不是乾，健只是人之德加之于乾卦之辞，或乾卦反映人健之德。这表明他对文字的诠释是为了说明其中的义理，考据训诂是手段，义理才是指归。

其义理派的特点尤其表现在批判图书象数之学。他认为，《易》自京房始承纬书之邪说，继而黄冠假之为丹术，邵雍以陈抟图书之学，故弄玄虚，曲相附会，主观臆度，歪曲易理，使

① 乾条，《周易稗疏》卷一。

《易》之大义白日昼晦，危害不浅。面对这种情况必须加以驳正。

他批判京房以五行混入八卦，认为，《易》列八卦，从未有五行之说。“五行始于《洪范》，乃言天之所以协民居而为民用之所需者，人君当修治之，以厚民生而利其用，与变化鬼神之道，全无干涉。”自从京房把五行混入八卦中，“乖谬无伦，尤为可哂。”^①《易》与《洪范》属两个不同的系统，讲的是两个不同的问题，不可混淆。京房把两者相互混同，以五行来附会八卦，荒谬绝伦。

邵雍《观物外篇》以乾一兑二离三震四巽五等排列的顺序，解《说卦》文“数往者顺，知来者逆，是故易逆数也。”王夫之不赞成，批判邵雍先天卦序说：“自上而下谓之顺，自下而上谓之逆。”认为揲蓍画卦，最先筮得的一爻为初，依次至上六，由下往上数，此即“易逆数也。”据此，批评邵雍：“卦画之生因乎数，数繇下积；卦既成而后成乎象，则象自上垂。故但云逆数，不云逆象。如康节之言，则象亦逆矣。”^②是说，顺逆指一卦的爻象，至于八卦的程序，无所谓顺逆问题。

他着重批驳邵雍“执加一倍之小数”，告诫“不可执一以限不测之神化”，指出其加一倍法用来“教童稚知相乘之法则可，而于天人之理数毫无所取。使以加一画即加一倍言之，则又何不可加为七画以倍之为一百二十八，渐加渐倍，亿万无穷，无所底止，又何不可哉！不知《易》但言四象生八卦，定吉凶，生大业，初不可损而为二爻，益而为四爻五爻，此乃天地法象之自然，事物变通之定理，不可以算博士铢积寸累有放无收之小术，以乱天地之纪也。”^③他强调：“《周易》之广大不测，因时以大

① 天一地二至所以成变化而行鬼神也条，《周易稗疏》卷三。

② 数往者顺知来者逆是故易逆数也条，《周易稗疏》卷四。

③ 两仪生四象条，《周易稗疏》卷三。

明终始，而无一成之典要。”^① 天地法象之自然，事物变通之定理，并“非后世言《易》者臆测为一成之局所能与也。”^② 从太极到八卦并不存在先后相生的顺序，太极本来具有两仪之象，反对邵雍的加一倍法，也即反对先天卦序图。

邵雍以为，数学中的三两之数或奇偶之数为天地本身所固有。王夫之反对这种数学解释方式，说：“天本无三，地亦非二。以形言之，天包地外，天大而地小；以气言之，阳盈而阴虚。地得天三分二，故谓之二；繇地之二而见天之三。此圣人所以以三数天，以二数地，而为九，为六。”又“圣人因阴阳已然之迹以起数，而非天地之有数。参之、两之者，人也。故数不可以穷神。而术者知数而不知数之所自起，宜其徒乱天地之常也。”^③ 就天地的形体说，天大地小，就阴阳二气讲，阳盈阴虚，本无天三地二之数，称其为三、二，出于人为，也就是说因天地阴阳二气的形象，用数来表示。这表明数学中的数目不过是表示天地阴阳之象的符号。

王夫之在批判象数图书学的基础上初步提出了一些自己的易学思想。

关于易卦的起源，他虽然主张《系辞》所论天地之数五十有五，与五行说无关，但认为与河图有关，提出河图生八卦，说：“‘五十有五’，《河图》之画也。‘天地’谓阴阳也。‘成变化’，言《乾》《坤》六子所繇成也。《乾》之化为《巽》、《离》、《兑》，《坤》之变为《震》、《坎》、《艮》。‘行鬼神’者，吉凶所繇兆也。”此为“圣人所以因河图而画八卦。”^④ 把天地之数归于奇偶

① 雷以动之条，《周易稗疏》卷四。

② 大过颠也条，《周易稗疏》卷四。

③ 参天两地条，《周易稗疏》卷四。

④ 天一地二至所以成变化而行鬼神也条，《周易稗疏》卷三。

之数，用阴阳二气和天地风雷之象解释奇偶两数的展开，以说明河图八卦形成。天地之数，也即阴阳之数，展开为河图之画，从而形成乾坤及六子卦。八卦由奇偶之数的配合和天地阴阳二气交感而成。

对于易卦的结构，王夫之提出“以错综相比并论”^①的主张，六十四卦构成不外两种方法，两两相配，或一幽一明，用“错”，或一往一复，用“综”。他说：“‘错’者，铤金之械器，汰去其外而发见其中者也。‘综’者，系经之线，以机动之，一上而下也。卦各有六阴六阳，阴见则阳隐于中，阳见则阴隐于中。错去其所见之阴则阳见，错去其所见之阳则阴见，如《乾》之与《坤》，《屯》之与《鼎》，《蒙》之与《革》之类，皆错也。就所见之爻，上下交易，若织之提综，迭相升降。如《屯》之《蒙》，五十六卦皆综也。旧未注明，不知此乃读《易》之要，不可忽也。”^②在他看来，卦有错综，如同人有生死一样，相互联系，因此以错综相反言吉凶，阴阳推移谈变化，才能光大易道。以错综说解释卦序，隐见说解释卦象，提出卦中各有六阴六阳，初步意识到“乾坤并建”说，此说是他后来解释卦序、卦象的重要理论依据。

他也注意到解易的方法，提出“不可为典要”的命题，说：“乃《易》往来之变，初无常度，故曰‘周流六虚，不可为典要。’此卦变彼卦，不相因以为次序。”^③反对以僵化的模式解《易》，强调解《易》方法的灵活性。

在卦象与物象的关系上，他认为，卦象源于物象，说：“《易》之取象，必两间实有此象，故水不可加于天，而《需》之

① 数往者顺知来者逆是故易逆数也条，《周易稗疏》卷四。

② 参伍错综条，《周易稗疏》三。

③ 其出入以度外内使知惧条，《周易稗疏》卷三。

《坎》曰云。言天者，自地以上皆天也，故云与泽得上之。泽，雨也。火得有其上者，光烛于空也。雷出地而震于空，声乃壮矣。至山则曰‘天在山中’，山中之空即天也。若‘天与水违行’，则以经星之天而言。经星之天左旋，而水右行以归于海，故曰‘违行’。莫非自然之象。”^① 此为对需《大象》“云上于天”，夬《大象》“泽上于天”，大有《大象》“火在天上”，大壮《大象》“雷在天上”，大畜《大象》“天在山中”，讼《大象》“天与水违”的解释。说明八卦所取之象，非主观任意造作，皆有所据，皆天地间实有之物象，出于自然。

王夫之对太极有独到的见解。在解“两仪生四象”时说：“生者，非所生者为子，生之者为父之谓。使然，则有有太极无两仪，有两仪无四象，有四象无八卦之日矣。生者，于上发生也，如人面生耳、目、口、鼻，自然赅具，分而言之，谓之生耳。”又“四象者，通之象二，《乾》《坤》也；变之象二，阴阳六错，《震》、《坎》、《艮》一象也；《巽》、《离》、《兑》一象也，故又曰‘《易》有四象。’若以二画之象为四象，则《易》所本无，不得言有矣。要而言之；太极即两仪，两仪即四象，四象即八卦，犹人面即耳目口鼻；特于其上所生而固有者分言之，则为两、为四、为八耳。”^② 太极生两仪，两仪生四象，此“生”非父生子之生，即生出之义。如果以太极、两仪、四象和八卦，为父生子的顺序，那就等于说有一个时期只有太极而无两仪，或只有两仪而无四象、八卦。他不同意这种观点，认为太极如同人面，两仪、四象、八卦如耳目口鼻，人面具有耳目口鼻，它们生长在人面上，即是太极生两仪四象，以太极为整体，两仪、四象、八卦只是部分。两仪即阴阳爻象，四象乃两仪通变。其通之

① 云上于天条，《周易稗疏》卷一。

② 两仪生四象条，《周易稗疏》卷三。

象为乾坤，其变之象有两组，二阴一阳之象，即阳卦，震、坎、艮；二阳一阴之象，即阴卦，巽、离、兑。

他还初步提出以气来解释万物生生不息的思想，说：“天以气化，以神用。神气之灵为聪明。今观万物之生，其肢体、筋脉、府藏、官骸，与夫根茎、枝叶、华实，虽极于无痕，而曲尽其妙，皆天之聪明，从未有之先，分疏停匀，以用地之形质而成之。”天地气化不仅创造了万物，也造就了人，“以人言之，则强固而任能者，五谷六牲之养，地之材质所成；而虚灵知觉，则天不息之神，流行于官窍。阳气一散，则有耳而不能闻，有目而不能见，有脾而不能思，有肝而不能谋，有肺而不能虑，有肾而不能识。”^①天地生万物包括人在内，实际上是气化的过程，离开了阴阳二气，自然界便没有生命，气在创生万物中起着重要的作用。

王夫之批判汉易象数论和宋易图书之学，初步提出以河图解释八卦起源，以错综来解释卦序，卦有六阴六阳，太极即一整体，易以占致戒，易取象皆天地间实有，有阴阳二气方有奇偶之数，数不可以穷神，气化等思想，为其以后易学的发展奠定基础。四库馆臣对此评道：“大旨不信陈抟之学，亦不信京房之术，于先天诸图，纬书杂说，皆排之甚力，而亦不空谈玄妙，附合老、庄之旨，故言必征实，义必切理，于近时说《易》之象，为最有根据。”^②这一评论大体反映他此时治易的特色。

二 重视《易》理并运用于经世

第二期为顺治五年（公元1648年）至康熙元年（公元1662年）。此时反清运动曾一度出现高潮，但由于各路反清势力不团结，最终走向失败，清廷在政治上日趋巩固，在文化上大体确立

① 乾知大始坤作成物条，《周易稗疏》卷三。

② 《经总·易类六》，《四库全书总目提要》卷六。

了“崇儒重道”的政策。王夫之参加抗清斗争，不久失败，曾投奔南明永历朝廷，但很快便结束了短暂的任职生涯，开始他学术思想的蕴结时期。《老子衍》、《黄书》、《家世节录》等著作完成在此期。

顺治五年，他避兵戎于南岳莲花峰，对《周易》益加注重，尤其开始注意《周易》义理。在治《易》中，他对观卦颇为服膺，后来在《周易外传》解观卦时有所表白：

夫阴逼阳迁而虚拥天位，救之也不容不夙，而尤惧其不善也。善其救者，因其时也。《观》之为时，阴富而阳贫，生衰而杀王，上陵而下固，邪盈而正虚，人耗而鬼灵。凡此者，威无可用，用之而床且见剥；恩无可感，感之而膏每逢屯。然且褻试其恩威，以与力争一胜败，败乃速亡，胜亦自敝，此既其明验矣。……是故观者我也，观者彼也。忘彼得我，以我治彼，有不言之教焉，有无用之德焉。故麋鹿兴前而不视，疾雷破柱而不惊。虽然，又岂若孱主嬴国之怀晏安而遗存亡也哉！以言起名，以用起功，大人所以开治也；言以不言，用以不用，君子所以持危也。^①

他感到此种阴阳相格之形势，正与当时政局相吻合，即清兵猖獗，南明衰败，恩威具无可利用，一心救亡而不得其时。起始，他曾力图挽民族于危亡之中，与匡社旧友夏汝弼、管嗣裘等起兵于南岳方广寺，以武力抗清。结果战败兵溃，遂走耒阳，辗转桂阳，渡岭赴肇庆，投奔南明永历政权。在南明，曾三次上书弹劾内阁王化澄结奸误国，而几遭不测，目睹永历小朝廷内政腐败，于是对观卦之义服膺之至。顺治八年（公元1651年），从广西回

① 《观》，《周易外传》卷二。

湖南，避居于南岳莲花峰下的续梦庵，闲中为人讲说《周易》、《春秋》，实践其“言以不言，用以不用，君子所以持危”之说。柯劭忞说：“夫之从永明王于广西，其时宠臣恣肆，朋党交讧，谏不行而言不听，愤而丐去，假学《易》以明其忠悃。”^① 反映王夫之此时治《易》的心态。

王夫之不仅治《易》，而且还试图用《易》来指导自己的实践，他于顺治十年（公元1653年）撰写的《章灵赋》记载了这一事实。是时孙可望据滇黔，有人相邀往投。王夫之对孙可望的人品与抗清动机心存疑虑，去与不去，委决不下，于是于壬辰元日亲占一卦，“筮得睽之归妹。明年癸巳，筮复如之。”壬辰、癸巳分别为顺治九、十年，他两次都筮得睽卦，睽之上九变而为归妹。睽兑下离上，兑为少女，离为中女。他解此占云：“观于彖，而知《睽》之为道，不苟同而尚别，二女之志不同，美之与恶，岂可颢颙同居哉！今卦爻之动，不动于《兑》，而动于《离》。且《睽》者，《离》宫初世之卦，则道宜用《离》明，而不宜用《兑》说。众人无知，为少女所惑，慕其膏泽，而忘其衷情之狼躁，则以可望为归者固矣。若夫中女之含光以照四国者，则非专壹其心于忠贞者，不能求也。使诚得主而为之死，虽鬼车其勿恤，况今之张弧者，自有其说弧之时。”^②

他对此卦的解释虽受京房八宫世应的影响，但已经含有“彖爻一致以为释”的特点。睽卦《彖传》云：“二女同居，其志不同行”，由此，他认为“睽之为道，不苟同而尚别，二女之志不同，美之与恶，岂可颢颙同居哉？”睽以上九之动，即上体之离动，而下体兑不动。睽者，上体为离，故“宜用离明，而不宜用兑说”。以孙可望为兑悦，认为不可为孙可望抗清的口号所迷惑。

① 《续修四库全书总目·经部·易类》。

② 《章灵赋》，《姜斋文集》卷八。

以上九一爻之动而言，上九以孤阳处上而失位，则往投孙可望非为得主。“鬼车”、“张弧”、“说弧”，皆见上九爻辞，若能遇到真能收复国土的英明贤主，为之效死，“虽鬼车其勿恤”，何况爻示张弧之险，自有脱弧之夷。九二有“遇主于巷”之辞，然上九之动则有“遇巷非时”之戒。通过分析得出结论，孙可望不可往投。

顺治十一年（公元1654年），王夫之避兵永州、常宁等地，寓西庄源，乃变名瑶人，为人常说《周易》、《春秋》。翌年，迁徙兴宁晋宁山寺为从游学生讲《周易》，并作《周易外传》。这一时期的代表作是《周易外传》。与前期相比，这期治《易》除继续批判汉易和宋易先天图书易之外，最有特色的是，“以推广于象数之变通，极酬酢之大用。”^①就是说治《易》已不限于对《周易》经传文字的校勘和训诂，而在“出入于险阻”后，怀着亡国之痛，探求“物理人事之变”，侧重论述象数的变化法则，揭示事物之间的感应和变易，借《易》的概念、范畴、命题，运用其理论思维来解释自然与人生的一系列问题，具有通经致用的特色。

王夫之在解释《系辞》“乾以易知，坤以简能”时初步提出“乾坤并建”的命题。他说：“乾坤并建于上，时无先后，权无主辅，犹呼吸也，犹雷电也，犹两目视、两耳听，见闻同觉也。”又说：“无有天而无地，况可有地而无天，而何首乎《艮》《坤》？无有道而无天地，谁建《坤》《艮》以开之先？”“然则独《乾》尚不足以始，而必并建以立其大宗，知、能同功而成德业。先知而后能，先能而后知，又何足以窥道阖乎？”^② 乾坤，如天与地，呼与吸、雷与电、两眼、两耳一样，无先后之分，同时存在。以

① 《周易内传发例》二五。

② 《系辞上传》第一章，《周易外传》卷五。

坤、艮或乾为首均不对，以乾坤并建为大宗，共同发挥其功能，即知与能，才能成就德业。本此，他阐述乾坤两卦变为六子卦，乾坤六子卦再变为五十六卦；乾坤变为十辟卦，十二辟卦再变为五十二卦；乾坤展开为八错卦，二十八综卦，共三十六象，六十四卦；即乾坤两卦演变六十二卦的三种模式，突出乾坤在易卦中的核心地位。

他不反对占易，但强调把占易与学易统一起来，初步论述了占与学的关系：“象数昭垂，鬼不得私，而任谋于人”，“幽明互用，人不得测，而听谋于鬼。待谋于人而有则，则非适然之无端；听谋于鬼而无心，则非必然之有眚。”“是以智仁并用于心，而人鬼交谋于道。”^① 这里他提出《易》的两大功能：占与学。所谓“任谋于人”，实际上是学易，“听谋于鬼”，即占易。由于自然界变化的复杂性，靠人的正常思维难以预料，因此，就必须借助于占易的方法，帮人决疑。但无论是学易还是占易，都必须符合客观规律，即“人鬼交谋于道”。占与学的区别只是非理性与理性的不同，并不是说占易可以凭空想象，这样他把占易与带有神秘色彩的占卜术区分开来。

在自然观方面，王夫之论述了其存在的客观性。他论太极时说：“太极之在两间，无初无终而不可间也，无彼无此而不可破也，自大至细而象皆其象，自一至万而数皆其数。故空不流而实不窒，灵不私而顽不遗，亦静不先而动不后矣。”^② 太极充满天地之间，无始无终，不分彼此，无处不有。一切象数皆其象。所以空处不流满，实处不窒息，灵顽皆得太极之体，动静皆是太极之性。宇宙中的一切现象虽然千差万别，都是太极自身的显现。这比他以前以两仪四象展开解释太极要具体得多。对于道器，他

① 《系辞上传》第四章，《周易外传》卷五。

② 《系辞上传》第九章，《周易外传》卷五。

提出“天下惟器”的思想，如“然则上下无殊畛，而道器无异体，明矣。天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也。无其道则无其器，人类能言之。虽然，苟有其器矣，岂患无道哉！”又“无其器则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也。”^① 在道器关系上，强调器与道不可分割，且器的实在性。与道器关系相联系，他论述了象与《易》的关系，说：“天下有象，而圣人有《易》”，“天下无象外之道。”“盈天下而皆象矣”，“《易》会统其理。”“象不胜数，而一之于《易》。”^② 象指现实世界的物象，它是客观存在的，《易》是对现实世界物象的模拟，离不开象，易理则是对物象的一种理论抽象，是关于物象的一般法则，并非脱离现实世界而独立存在。

对《易》的应用尤其表现为发挥其变易的特点。他提出“太虚，本动”的命题，认为世界运动永恒不停息，“动以入动，不息不滞”，“不动不生”，运动之后，万物可以生，“动者，道之枢，德之牖也。”^③ 提出“反者有不反者存”的命题，认为事物发展与变化在于其内部的反者（对立）与不反者（统一）的双重性，初步意识到现实世界发展变化的原因，在于事物内部两面性的相辅相成，因此要“乐观而利用之”，及时地把握事物的发展与变化。他还具体分析了发展与变化的更新意义，提出“推故而别致其新”的发展观，说：“又其既则散灭矣，衰减之穷，与而不茹，则推故而别致其新也。由致新而言之，则死亦生之大造矣。”并以人的一生为例，进一步说明这一思想：“凡生而有者，有为胚胎，有为流荡，有为灌注，有为衰减，有为散灭。固因缘

① 《系辞上传》第十二章，《周易外传》卷五。

② 《系辞下传》第三章，《周易外传》卷六。

③ 《系辞下传》第一章，《周易外传》卷六。

和合自然之妙合，万物之所出入，仁义之所张弛也。”^①把有机体的发展分为胚胎、流荡（成长）、灌注（壮大）、衰减、散灭五个不同的时期，证明事物总是在“推陈致新”^②，处于不断的新陈代谢之中。

在天人关系上，他提出“延天佑人”、“以人造天”等有价值的思想，认为，《周易》的核心是讲天人关系，天人相协调、一致是《易》的功能所在，《易》也可以称之为天人之学。他首先承认天是第一位的，“人以天之理为理，而天非以人之理为理者也。故曰相因、曰相成、曰相反，皆人之理也。《易》本天以治人，而不强天以从人。”^③人由天地自然所生，以天为理是理所应当的，要服从天，即遵循自然规律。这是一个基本前提。但人又不是被动的接受自然的恩赐，而是积极主动地利用自然为其服务，这就是他所谓的“延天佑人”，即“圣人与人为徒，与天通理。与人为徒，仁不遗馥；与天通理，知不昧初，将延天以佑人于既生之余，而《易》由此其兴焉。”^④人不被动的听命于自然，而要延长自然的功能，使其为人类服务，造福于人类。由此他进一步论述了天人关系互动，说：“以天治人而智者不忧，以人造天而仁者能爱，而后为功于天地之事毕矣。”^⑤“以天治人”是遵循自然规律，体现人对自然的正确认知，“以人造天”是指人不限于对天的认识，而要见诸行动，发挥人的主动性去改造自然。在这里，天人关系已不局限在认知层面上，而进到行为层面上，其结果是在改造自然的同时，也塑造新人。

由天人关系进到人文、人事，王夫之探讨了人性问题。他肯

① 《无妄》，《周易外传》卷二。

② 《颐》，《周易外传》卷二。

③ 《序卦传》第二章，《周易外传》卷七。

④ 《系辞上传》第二章，《周易外传》卷五。

⑤ 《系辞上传》第九章，《周易外传》卷五。

定继善成性，说：“阴阳之相继也善，其未相继也不可谓之善。故成之而后性存焉，继之而后善著焉。”^① 人性继则成善，不继则不成善，人类的道德品性在于继，自然无所谓继不继的问题，只有人才有此特点。也就是说人先天只有性善的潜能，把这种潜能释放出来，要靠后天的继，即通过学习扩充善，把先天后天统一起来。他强调成善不是一劳永逸的，而是循序渐进，不断积累的过程。人修养自身，必求其日新日成。人的善有所积而至，由小而大，由微而著，注意从人所不及知之细微处修养己德，使之不断充盈显见，日新日成，以达继天之善，成己之性。

总之，这一时期他治《易》，偏重在其义理的阐释与发挥。一些有价值的易学思想大都在此时提出。他治《易》是站在理学立场上发挥其中的哲理，是运用《易》来探讨回答，并试图解决所面临的现实问题，其经世用心十分突出。

三 发挥《大象传》重视人事的思想

第三期为康熙二年（公元1663年）到康熙二十年（公元1681年）。此时南明已亡，清廷统治日益巩固。九年（公元1670年），清廷确立了以“文教是先”为核心的十六条治国纲领，把“崇儒重道”的文化政策具体化。十八年（公元1679年），重开《明史》馆，“博学鸿儒”特科举行，王夫之并未出仕，而是避居山野，继续从事学术研究。这一时期重订《读四书大全说》，定《老子衍》旧稿，成《春秋家说》、《续春秋左氏传博议》，《礼记章句》、《庄子通》、《相宗络索》等。

十五年（公元1676年），王夫之居湘西草堂，始作《大象传》，即《周易大象解》，说明他这一时期治《易》主要以《大象传》为主。他说：“至于《大象传》，则有引伸而无判合，正可以

^① 《系辞上传》第五章，《周易外传》卷五。

互通之。”^① 这是说对《大象传》的研究，不像《外传》别有会心，自成体系，《外传》文字上颇有言隐旨微，难以捉摸之嫌，作者主旨不易为人所领会。此书言简意赅，通达。此书虽只有一卷，但对《易》理解很成熟，内容包罗广，精义颇多。九年后作《周易内传》，其《大象》部分仍持此书立场。

王夫之对《大象》研究的特色，是强调其尽人事的主旨。他写道：

《大象》之与《彖》、《爻》，自别为一义，取《大象》以释《彖》《爻》，必齟齬不合，而强欲合之，此《易》学之所由晦也。《易》以筮，而学存焉。唯《大象》则纯乎学《易》之理，而不与于筮。盖筮者，知天之事也。知天者，以俟命而立命也。乐天知命而不忧以俟命，安土敦仁而能爱以立命，则卦有小有大，有险有易，有顺有逆，知其吉凶而明于忧患之故，吉还其吉，凶还其凶，利害交著于情伪之感，以穷天化物情之变，学《易》之道虽寓其中，而固有所从违，以研几而趣时，所谓‘动则玩其占’也。若夫学《易》者，尽人之事也。尽人而求合乎天德，则在天者即为理，天下无穷之变，阴阳杂用之几，察乎至小、至险、至逆，而皆天道之所必察。苟精其义、穷其理，但为一阴一阳所继而成象者，君子无不可用之以静存动察、修己治人、拨乱反正之道。^②

在他看来，《彖》和《小象》与《大象》不同。前者主要讲占《易》，占中有学，后者讲学《易》，不讲占筮，因此不赞成取

① 《周易内传发例》二五。

② 《周易大象解·序》。

《大象》义释《彖》爻辞，而主张学习、精研《周易》的义理，即学理。《易》之为书，虽然包含占学两方面，但应以学为重。他以知天命和尽人事来区别占与学，所谓知天命是占筮，尽人事是学《易》，把知天命纳入尽人事之中，首先应尽人事，尽人事以合天德，修己治人，拨乱反正。他把《周易》当成一部人生修养方面的典籍，揭示了《周易》的性质。

由此出发，他对佛老不关心人世进行批判。如批判老庄空寻本体忽视其用，“苍苍者无正，浩浩者无极，天不可以体求也。理气浑沦，运动于地上，时于焉行，物于焉生，则天之行者尔。天体不可以人能效，所可效者，其行之健也。唯异端强求肖天体，而君子安于人道而敢妄。《乾》道大矣，君子仅用之于‘自强不息’，不敢妄用之也。妄用天者为妄人。”^① 批判老庄至柔、逆来顺受，“小德之积，以善养心，德既在我，义类必充。驯至其极，下学而上达，盖因心理渐开之自然也。若老氏以至柔驰骋天下之至刚，是谓逆理。”^② 又“以推移为势，顺以自息而不能强，其流为庄、列，不知用《坤》者也。”^③ 老庄以用晦养其体，不足以称大人之事。批判其空谈虚无，“君子于己皆实，受物则虚，善用虚实矣。若宅心皆虚，不尽其实，则是不诚无物，恶足以受天下哉！老庄之诡于《易》也以此。”^④ 对佛老戕害性道进行批判，“夫《损》者，损情而已矣。若道，则不可得而损也。乐而不以为淫，怒而不以为戾，和平欣畅之心，大勇浩然之气，非欲非忿，而欲损之，释氏所为戕性残形以趋涅槃，老氏所为致柔守惇以保婴儿，皆不知《损》而戕道以戕性矣。”^⑤ 上引诸条反

① 《周易大象解·乾》。

② 《周易大象解·升》。

③ 《周易大象解·乾》。

④ 《周易大象解·咸》。

⑤ 《周易大象解·损》。

映佛老共同的本质弱点，就是不太关心人事，即便关心人事，也是消极，趋向于虚无，缺乏一种积极用世的经世致用精神，在王夫之看来，这种佛道思想被明代心学家用来解释易学，使易学走上歧途，也是明亡的一个原因。

他发挥《大象传》重视人事的思想，说：“然天下之物，各有情，各有才，各有位，各有用，调运转移者人之能，而固然不相通者物之性。”自然之性皆物理之固然，“故天之所生，地之所长，物之所成，事之所起，无非未相为济者。慎辨其分，而后可合；慎莫其居，而后可移。明以照险，则虽险不害，所为善因物之不足以成己之有余也。”^① 他承认物性物理之固然，即客观，又重视人转移调运之能，即能动。外界不过是一些未济之材，原料，需要人来加以分析，重新安排，强调了人的能动作用。

王夫之作此书时明亡已久，南明也亡有十五年，但仍然不忘济世，抒发了对世道人心的关怀和忧患意识，渗透着经世、济世的思想。他说：“然孤托一阳于群阴之上，非无权藉者所取用也。唯为人上者，抚有众民，养欲给求，乃以固结人心，为磐石苞桑之计，而安其位。虽然，此衰世之事也，不足以有为，而养晦图存，为可继而已。”^② 统治者虽无贤臣辅助，但善于抚民、养民，团结人心，养晦图存，虽处衰世或许有复兴的希望。他认为只有在国难当头才能见真人，“唯‘知敝’而必兴与之‘永终’，斯以为君子。知父母之疾不可起，而必药必祷；知国之亡不可兴，而必出必仕，以得所归为悦，以动为尽道，何贰行鲜终之有？‘天下有道，不与易也’，‘道之不行，已知之矣’，此君子所以异于功名之士也。”^③ 表明真正的君子当救国于危难之时，国难当头

① 《周易大象解·未济》。

② 《周易大象解·剥》。

③ 《周易大象解·归妹》。

挺身而出，方显出真正的人格，此与追求功名利禄之徒，迥然不同。他还提出匹夫参政的设想，说：“明有所必发，虽匹夫而操南面之权，进退诸侯，以承天地。明有所必涵，虽天子而以人治人，仁知、百姓，各奠其所，以因物也。”^① 正因为他以匹夫而要操南面之权，把治理天下，复兴民族，当作自己承天之命，所以不怕任何困难险阻。

他似乎也看到此时的清廷统治已日渐稳固，知事不可为，虽遁迹山林，也有一番若心。他说：“唯夫‘独立不惧’者，有可惧者也；‘遁世无闷’者，有可闷者也。履凶游浊，守贞笃志，正己而不与惧汨，斯《大过》焉可矣。以为非过，则且为‘惧’‘闷’所乱，而灭其贞矣。”^② 又“君子之于危乱，非无君可事，无民可使，躯必不可保、妻子必不可全也，不受福泽，自致于困也。困其身，而后身不辱；困其心，而后志不降。匪石之坚，不求转也；无道之愚，以弃智也；非困则志不可得而遂矣。”“惟悴枯槁以行乎忧患而保其忠厚，知困而已，岂知亨矣哉！”^③ 这表明他遁世不是因为反清失败而灰心丧气、消沉、藏头，而是韬光养晦，忍辱负重，等待时机。他所谓的“保其忠厚”，是要遂其所志，其百折不挠、乐观向上的精神令人钦佩。

他总结明亡教训，一再告诫统治者要防患于未然，说：“未为之先，无绸缪深厚之心，方为之际，无震迅发起之气，无以取不秩不叙之天下分合而使之就理。”^④ 这说明为政要未雨绸缪，事先有所准备，否则等到事变来了再应付，已无济于事。他似乎也承认新旧更替的现实，并寄希望于统治者，“虽当继绪之时，

① 《周易大象解·大有》。

② 《周易大象解·大过》。

③ 《周易大象解·困》。

④ 《周易大象解·屯》。

必有维新之政，以之成熟万物，登之典礼，然后内不虚先王之器，上不负皇天之托，承运之后所为异于克家之子也。”^① 希望继任者应有一番新政，做一番革新，干出一番事业来，只有这样才无愧于皇天和子民之托。

四 原文诠释与义理阐发的统一

第四期为康熙二十一年（公元 1682 年）至康熙二十五年（公元 1686 年）。这时清廷已平息了三藩之乱，降伏郑氏势力，统一台湾，确立了对全国的有效统治。在学术思想上，“崇儒重道”的政策朝着尊朱熹的路子走去。王夫之不仕新朝的观念仍未变，继续著书立说，此期为他一生学术最有成就的阶段。主要著作有《读通鉴论》、《宋论》等，易学的代表作《周易内传》、《周易内传发例》成于此时。《内传》特点是“守《彖》、《爻》立诚之辞，以体天人之理，固不容有毫厘之逾越。”^② 对《易》全篇经传文字进行系统地诠释并发挥其义理，《发例》则概括出一些新的解易原则和体例。另有发挥易学思想的著作《张子正蒙注》（此书成于康熙二十四年，康熙二十九年重订）、《思问录》（此书大约成于康熙二十五年）。他作《周易稗疏》与《周易考异》时，矛头集中所向京房、邵雍，对程颐、朱熹始有微辞，至《周易外传》成书之际，与京、邵两人的决裂甚为明显。著《周易内传》及《发例》，公开与朱熹易学决裂，认为朱子易学“背孔子之至教”，“舍周、孔以从术士”，“于此可知朱子之过”，“故善崇朱子者，舍其注《易》可也。”^③ 著《张子正蒙注》更尖锐地批评汉易、宋易图书派及朱熹的易学，体现以张载易学为宗的特色。他

① 《周易大象解·鼎》。

② 《周易内传发例》二五。

③ 《周易内传发例》二四。

这一时期治《易》，既重视对其本身的解释，又从中展示其天人
之理，可以说把原文的诠释与义理的发挥有机地统一起来。

王夫之在总结以前易学基础上指出：

大略以《乾》、《坤》并建为宗；错综合一为象；《象》、
《爻》一致、四圣一揆为释；占学一理、得失吉凶一道为义；
占义不占利，劝戒君子、不读告小人为用；畏文、周、孔子
之正训，辟京房、陈抟日者黄冠之图说为防。^①

以最简洁的语言概括了释《易》诸原则及体例，以及崇尚文王、
周公、孔子，反对汉易象数学和宋易图书派的宗旨。

“乾坤并建”是以乾坤两卦为轴，梳理其他易卦。他说：
“《周易》并建《乾》、《坤》为太始，以阴阳至足者统六十二之变
通。”^② 乾坤两卦为纯阳纯阴之卦，因此阴阳至足，其他卦皆非
至足，是乾坤的变通。又说：“《易》者，互相推移以摩荡之谓。
《周易》之书，《乾》、《坤》并建以为首，《易》之体也；六十二
卦错综乎三十四象而交列焉，《易》之用也。纯《乾》纯《坤》，
未有《易》也，而相峙以并立，则《易》之道在，而立乎至足者
为《易》之资。”^③ 《周易》以乾坤两卦并立为体，以六十二卦爻
象变化为用，只有乾或只有坤则无有易。乾坤至纯，既相对峙又
不相分离，方有易之道。其他诸卦只是乾坤两卦的错综展开。他
作《外传》时，曾分经纬二道，以为三十六象，六十四卦之次
序，并提出以乾坤并建解释六十四卦卦序的三种图式。此时有所
变化，“间尝分经纬二道，以为三十六象、六十四卦之次序，亦

① 《周易内传发例》二五。

② 《乾》，《周易内传》卷一上。

③ 《上经乾坤》，《周易内传》卷一上。

未敢信为必然，故不次之此篇。”^① 不赞成以某种固定的程序解释《周易》的卦序，对其《外传》中提出的三种卦序图式，“未敢信为必然”，故删去。

“错综合一为象”是说对卦象的认识应全面化，要把一卦和它相关的错卦与综卦联系起来才能认识该卦的卦象，这种说法强调各卦象之间的互相关系。他提出“《易》之全体在象”，并以此说明卦象与物象、数、辞、义理之间的关系，说：“材者，画像之材也。非象无彖，非彖无爻，非彖与爻无辞，则大象、彖、爻、辞占，皆不离乎所画之象，《易》之全体在象，明矣。”^② 彖、象、卦辞、爻辞、占筮等都离不开卦象，明象是《易》的主要任务。又说：“繇理之固然者而言，则阴阳交易之理而成象，象成而数之以得数。繇人之占《易》者而言，则积数以成象，象成而阴阳交易之理在焉。”^③ 数理离不开象，数由象生，理由象显。

“彖爻一致，四圣同揆”主张《易》经传不分。彖指卦辞或一卦之义，爻指爻辞和爻义。他说：“以一卦言之，彖以为体，六爻皆其用。用者，用其体也。原其全体以知用之所自生，要其发用以知体之所终变。舍《乾》《坤》无《易》，舍彖无爻。六爻相通，共成一体，始终一贯，义不得异。”^④ 这是把彖爻关系比作体用，六爻之用同其体，说明一卦之义不可分割。《彖传》、《大象传》是对卦辞的解释，《小象》是对爻辞的解释，彖爻一致，《彖传》、《大象传》、《小象》也应一致。他不同意朱熹“将易各自看”，区分伏羲、文王、周公、孔子之《易》的观点，指

① 《周易内传发例》二〇。

② 《系辞下传》第四章，《周易内传》卷六上。

③ 《系辞下传》第四章，《周易内传》卷六上。

④ 《系辞下传》第九章，《周易内传》卷六上。

出诸圣作《易》一致。孔子作《易传》，其中《彖》、《象》两传就是文王、周公的彖、爻，文王、周公的彖、爻就是伏羲的画像。四圣之《易》只有沿袭，不见断裂。

“占学一理，得失吉凶一道为义”强调占易与学易的统一，统一到学上，学易才是治易的根本。他认为，易有两方面功能，即占易与学易，两者不可偏废，“夫子虑学《易》者逐于占《象》而昧于其所以然之理，故为之《传》以发明之，即占也，即学也，即以知命而不忧，即以立命而不贰。”^①孔子作《易传》重在学易，即旨在教人解理其中的义理，提高道德境界，而不是占筮，即便占筮也不是企求神灵的保佑，而在于从中得到某种启示，占筮是形式，学易才是内容。这种观点旨在反对朱熹“易本卜筮之书”的说法。

王夫之自撰墓志铭有“希张横渠之正学而力不能企”一句，明白标出以张载之学为宗，可见其向往甚深，他此时治《易》也如此。他以为张载之学“得之《易》者深。”^②以下论述说明这一点：

张子之学，上承孔、孟之志，下救来兹之失，如皎日丽天，无幽不烛，圣人复起，未有能易焉者也。

学之兴于宋也，周子得二程而道著。程子之道广，而一时之英才辐辏于其门；张子教学于关中，其门人未有殆庶者。而当时鉅公耆儒如富、文、司马诸公，张子皆以素位隐居而未繇相为羽翼，是以其道之行，曾不得与邵康节之数学相与颉颃，而世之信从者寡，故道之诚然者不著。贞邪相竞而互为畸胜，是以不百年而陆子静之异说兴，又二百年而王

① 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

② 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

伯安之邪说熳，其以朱子格物、道问学之教争贞胜者，犹水之胜火，一盈一虚而莫适有定。使张子之学晓然大明，以正童蒙之志于始，则浮屠生死之狂惑，不折而自摧，陆子静、王伯安之蔑然者，亦恶能傲君子以所独知，而为浮屠作率兽食人之依乎！

《周易》者，天道之显也，性之藏也，圣功之牖也，阴阳、动静、幽明、屈伸，诚有之而神行焉，礼乐之精微存焉，鬼神之化裁出焉，仁义之大用兴焉，治乱、吉凶、生死之数准焉，故夫子曰“弥纶天下之道以崇德而广业”者也。张子之学，无非《易》也。

自朱子虑学者之骛远而忘迹，测微而遗显，其教门人也，以《易》为占筮之书而不使之学、盖亦矫枉之过；几令伏羲、文王、周公、孔子继天立极，扶正人心之大法，下同京房、管辂、郭璞、贾耽壬遁奇禽之小枝。而张子言无非《易》，立天，立地，立人，反经研几，精义存神，以纲维三才，贞生而安死，则往圣之传，非张子谁与归！呜呼！孟子之功不在禹下。张子之功又岂非疏泮水之岐流，引万派而归墟，使斯人去昏垫而履平康之坦道哉！是匠者之绳墨也，射者之执率也。^①

张载之《易》并非《易》本来的内容，而是经过改造过的《易》，他把《易》当成探讨自然和人生变化的经典，充分发挥其思想内容。王夫之也遵循此原则解《易》，充分发挥《易》理，建构自己富有哲理性的易学思想体系。

他从时空上规定宇宙：“上天下地曰宇，往古来今曰宙”，其

^① 《序论》，《张子正蒙注》卷首。

特点是“莫为之郭郭也”、“积而成乎久大也”^①。说明宇宙在时空上持续广延，无限无穷。而在无限的宇宙中充满了阴阳之气，“凡两间之所有，为形为象，为精为气，为清为浊，自雷风水火山泽以至蝼蛄萌芽之小，自成形而上以至未有成形，相与絪縕以待用之初，皆此二者（阴阳）之充塞无间”，“而盈天地之间唯阴阳而已矣”^②。宇宙间事物多种多样，推其本原，只是阴阳两气。

他认为世界上的事物只有变易而无生灭，说：“阴阳之盈虚往来，有变易而无生灭，有幽明而无有无”^③。又说：“生非创有，而死非消灭，阴阳自然之理也。”^④气若有灭，这世界上“何处为其翕受消归之符”；气若有生，那又“何从得此无尽之储”。在他看来，“生灭者，释氏之陋说也。”由此出发，“故曰往来，曰屈伸，曰聚散，曰幽明，而不曰生灭。”^⑤可见，他提出了物质不灭思想。

他提出理气相联，“理入气则气从理。理气者，皆公也，未尝有封畛也。”^⑥又“理在气中，气无非理，气在空中，空无非气，通一无二者也。”^⑦认为理在气中，理不离气。与理气不分一样，道器也不离，“器有成毁，而不可象者寓于器以起用，未尝成，亦不可毁，器敝而道未尝息也。”^⑧器有成毁，而道存在着。道也不是固定不变的，“道莫盛于趋时。”^⑨理气、道器是统一的。

① 《思问录·内篇》。

② 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

③ 《系辞上传》第十二章，《周易内传》卷五下。

④ 《系辞上传》第四章，《周易内传》卷五上。

⑤ 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

⑥ 《思问录·内篇》。

⑦ 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

⑧ 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

⑨ 《思问录·内篇》。

他承认事物的两面性，“动而不离乎静之存，静而皆备其动之理。”^① 动静互涵，“两相倚而不离”。又揭示了事物的发展在于事物内部的相互作用，“动静者，阴阳交感之几也。”^② 《外传》、《大象解》认为事物的两面性虽然存在同与异，但对异同的联系重视不够，此时则强调事物异同可以转化，其转化的模式是，不同事物虽“必相反而仇”，但最终“和而解矣”^③。和应为归宿。他强调，事物的发展与变化不仅在于量上的积累，最重要特色是吐故纳新，日新月异，“易其故而别为新之谓”^④。而“天地之德不易，而天地之化日新。”^⑤ “顺受阳施以成万化而不息，荣枯相代而弥见其新。”^⑥ 他还列举一些事例说明这一思想，初步意识到新陈代谢是自然界和人类社会的一般规律。《外传》虽然提出了一些日新的思想，但主要限于自然界，而此时他把这种日新的观点运用于历史，得出进化的古今观。“轩辕以前，其犹夷狄乎！太昊以上，其犹禽兽乎！禽兽不能全其质，夷狄不能备其文”，那时的人类“亦植立之兽而已矣”^⑦。这是对崇尚三代复古历史观的批判。

他从人性角度论理欲，指出“性者，生之理也。均是人也，则此与生俱有之理，未尝或异”^⑧ 既然人性相同，理相同，那么就无所谓上智下愚的区别，上智下愚同样具有仁义礼智之理，也同样具有声色臭味之欲，反对天理与人欲割裂，主张天理存在于

① 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

② 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

③ 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

④ 《系辞上传》第四章，《周易内传》卷五上。

⑤ 《思问录·外篇》。

⑥ 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

⑦ 《思问录·外篇》。

⑧ 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

人情之中。他说：“以义制利、以理制欲者，天理即寓于人情之中。天理流行，而声色货利皆从之而正。”^①又说：“天理原不舍人欲而别为体。”“天理仍与人情而相得，则日用饮食、声色臭味还得其所欲，而非终于枵寂，以远乎人情。”^②天理与人情、人欲，义与利并不矛盾，而相互联系，人正常的欲望、利符合天理、义。

学《易》和用《易》的结合，是他几十年治《易》经验的总结。他认为诸圣作《易》，“根极精微，发天人之蕴。《六经》、《语》、《孟》示人知性知天，未有如此之深切著明者。”^③《周易》为天人之学，主要讲人天协调的法则，通过学《易》、用《易》可以知晓天人之理，顺天应人，居安思危，蹈常处变，以期创业垂统，济世安邦。他借解《内传》还充分发挥其社会政治伦理思想，体现自始至终关心社会，以天下兴亡为己任的情怀。

从王夫之几十年治《易》过程看，其思想除个别或局部做了些调整修改充实外，大体没有根本的变化，也就是说只见延续不见断裂，只见发展完善不见别出，应该说其重视人事义理的这一宗旨不变，是一贯的。当然不同时期侧重点有所不同。第一期清兵南下，南明弘光、隆武小朝廷相继灭亡，他避居山野，此时比较侧重诠释《易》本文，这是他应科举时学易的自然延伸。由于环境所限不可能对《易》进行全面解释，只列举一些条目做文字上的训诂考据，但也不乏思想火花，这些思想初步表达其义理易学的宗旨。第二期由于参加抗清实践，重视理论联系实际，于《易》注重其应用、经世，不局限于本文诠释，提出了一些有价值的思想，大体确立其易学思想的框架。其不足在于多少脱离

① 《夬》，《周易内传》卷三下。

② 《震》，《周易内传》卷四上。

③ 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

《周易》，把一些与《易》关系不大的思想混入其中，可以说不是纯粹的易学，而是应用易学。第三期随着南明的灭亡，反清势力已经消亡，清朝政权日趋巩固，他经世之心仍通过治《易》表现出来。他这时重视《大象传》的研究，但并不限于其物象，而侧重挖掘物象象征的义理，也就是人事，他治《大象》反对象数学。此时环境不稳（如三藩之乱等），使他不能对《周易》进行全面诠释及发挥。第四期清廷已经确立对全国的统治，政治、经济、文化走入正轨。王夫之虽不仕清廷，但环境日渐好转，而且自己治《易》四十年，到晚年对易学研究也应该有个总结，客观条件允许，主观也有此心愿，使他对《易》进行全面系统的解释与发挥。

另外，从王夫之治《易》历程可以看出，他虽然以张载易学为宗，但并不局限于此。在他看来，易学史上有益的思想、观点，都应加以吸收。原则上说，他的易学渊源于王弼以来易学中的义理派，主要是宋明易义理派中理学和气学的传统。宋明易义理派中的理学和气学虽然在思想上有所不同，理学家，如程颐、朱熹等以理来建立其易学体系，气学家，如张载、罗钦顺、王廷相等以气来构筑其易学体系。但有一个共同点，就是反对象数学，在解《易》时都重视义理的发挥和微言大义的阐述，特别是发挥其中的人文、社会、历史、政治思想，把《易》视为关于人生哲理，以及社会政治方面的典籍。他治《易》反对宋易中的象数学派，尤其是邵雍的先天图书学，进而直指汉易象数学。其解《易》不受原文的限制，以发挥其中的微言大义为指归，显然受宋明易义理派的影响。就对《易》解释的一些体例和原则而言，也渊源于义理派解易的传统。

王夫之易学对象数学中的合理之处，也有所采纳，批判地加以继承，这尤其表现在他解《易》的原则和体例上。如乾坤并建思想基于阴阳向背之说，阴阳向背说是在汉易的飞伏说启发下提

出的。从错综角度解释卦序，受来知德的阴阳错综说的影响。关于《易》之全体在象，不能象外求理等主张，受元明象数学的影响。这表明他的易学并不仅仅局限于义理派范围之内，以义理派和象数派的划分来衡量，似乎有些简单化。其易学如其学术思想一样，既精深又博大，可以说是集宋明以来易学发展之大成，其历史地位不容低估。

章学诚在论及浙东学术时有一句名言：“学者不可无宗主，而必不可有门户。”^①前者讲为学要有重点，有一个中心，否则流于泛滥。后者讲为学虽有重点、中心，但也要广泛地吸取众家之长，切不可划地自限，要有吞吐百家，汇纳众流的气魄。这可谓王夫之易学的真实写照。

① 章学诚：《浙东学术》，《文史通义》内篇二。

第一章 关于《周易》的性质和内容

关于《周易》的性质，历代易学家有不同看法，有的把它视为卜筮之书、象数学，有的则认为它是一部学理、义理著作。王夫之则从占与学、象数与理（道）统一出发，全面分析了《周易》的性质，并站在时代高度明确指出，它是一部涉及天道与人事多方面的哲理经世著作。对于《周易》的内容，他不仅研究经传的关系，而且还进一步探讨了《周易》与其他经书及学术的关系，揭示其内容博大精深的特质。

第一节 占《易》与学《易》

王夫之认为，卜筮与占有关系，义理与学相联，因此讨论《周易》的性质首先涉及占与学的关系。其基本立场是反对占学乖离，主张占与学不可偏废、兼顾并举，并提出“占学一理”的思想，这对正确把握《周易》的性质很有启发。

一 反对占学乖离

王夫之从《周易》本身出发认为，圣人作《易》都主张占与学不可偏废，尤其重视义理，“圣人作《易》，俾学圣者引伸尽

致，以为修己治人之龟鉴，非徒为著者示吉凶。”^① 作《易》为明修己治人之理提供借鉴，不是只问吉凶占卜。他说：“伏羲氏始画卦，而天人之理尽在其中矣。”^② 又说：“伏羲之始画卦也，即阴阳升降、多寡隐见，而得失是非形焉。其占简，其理备矣。”“若夫文王、周公所系之辞，皆人事也，即皆天道也；皆物变也，即皆圣学也；皆祸福也，即皆善恶也。其辞费，其旨隐，藏之于用，显之以仁，通吉凶得失于一贯，而帝王经世、君子穷理以尽性之道，率于此而上达其原。”^③ 伏羲画卦伊始，其卦象中阴阳二爻升降、多寡隐见，主要反映的是天道变化，昭示着人得失之理。其占卜虽然简略，而所反映的天地人事之理却广大悉备，天人之理尽包含在八卦之中。文王、周公作卦爻辞要说明的是天地自然界的变化之道，人间的祸福善恶之事，是圣人之学。总之，所反映的是，大到帝王安邦济世，小到君子个人修养之理。

在王夫之看来，孔子主张占学统一，他说：“夫子虑学《易》者逐于占《象》而昧于其所以然之理，故为之《传》以发明之，即占也，即学也，即以知命而不忧，即以立命而不贰。”^④ 孔子作《易传》的目的，是怕学者流于占卜之术而忽略其义理，强调治《易》旨在学，发明其中的义理。他在总结《系辞上传》第五章时指出：“此章推极性命之原于《易》之道，以明即性见《易》，而体《易》乃能尽性于占，而学《易》之理备矣。根极精微，发天人之蕴，《六经》、《语》、《孟》示人知性知天，未有如此之深切著明者；诚性学之统宗，圣功之要领，于《易》而显。乃说者谓《易》为卜筮之专技，不关于学，将置夫子此章之言于

① 《系辞下传》第五章，《周易内传》卷六上。

② 《周易内传发例》一。

③ 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

④ 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

何地乎？”^①孔子作《系辞》所阐发的不是卜筮之专技，而是学易之理，此理乃穷理尽性之学的纲要。

总之，伏羲、文王、周公、孔子作《易》的用心是一致的，就是：“《易》之为道，即象以见理，即理之得失以定占之吉凶，即占以示学，切民用，合天性，统四圣于一贯，会以言、以动、以占、以制器于一原，则不揣愚昧，窃所有事者也。”^②这是对“易有圣人之道四”的解释，在他看来，卦爻辞、卦爻象、爻之变动和占卜吉凶这四者不可偏废，也就是说，占与学一致，体现诸圣人作易的用心。

本着这种精神，王夫之对易学史上割裂占与学关系的种种观点给予批判，认为他们片面夸大占或学，违背了作《易》者的初衷，使易学陷于歧途。他对此写道：

汉人所传者非纯乎三圣之教。而秦以来，杂占之术纷纭而相乱，故襄楷、郎顗、京房、郑玄、虞翻之流，一以象旁搜曲引，而不要诸理。王弼氏知其陋也，尽弃其说，一以道为断，盖庶几于三圣之意。而弼学本老庄虚无之旨，既诡于道，且其言曰：“得意忘言，得言忘象”，则不知象中之言，言中之意，为天人之际所昭示于天下者，而何可忘耶？然自是以以后，《易》乃免于鬻技者猥陋之诬，而为学者身心事理之要典。唐、宋之言《易》者，虽与弼异，而所尚略同。苏轼氏出入于佛、老，敝与弼均，而间引之以言治理，则有合焉。程子之《传》，纯乎理事，固《易》大用之所以行，然有通志成务之理，而无不疾而速、不行而至之神。张子略言之，象言不忘，而神化不遗，其体洁静精微之妙，以益广周

① 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

② 《周易内传发例》三。

子《通书》之蕴，允矣至矣，惜乎其言约，而未尝贯全《易》于一揆也。朱子学宗程氏，独于《易》焉尽废王弼以来引伸之理，而专言象占，谓孔子之言天，言人，言性，言德，言研几，言精义，言崇德广业者，皆非羲、文之本旨，仅以为卜筮之用，而谓非学者之所宜讲习。其激而为论，乃至拟之于《火珠林》卦影之陋术，则又与汉人之说同，而与孔子《系传》穷理尽性之言，显相抵牾而不恤。^①

在这里，他从占学角度梳理易学史，易学史从某种意义上说是在占与学递嬗中演进的，大体分为以下三个阶段。

汉代易学大兴为第一段，在占与学关系上，言占不言学，即“京房、虞翻之言《易》，言其占也。”^②其特点是“一以象旁搜，曲引而不要诸理”，弊病在于片面追求《易》的象数，而忽视其中的义理，开易学象数派之先河。汉易象数学，孟喜倡说于前，京房、虞翻扬播于后，致使《周易》义理淹没在象数之中。王夫之给予批判：“顾自《连山》以后，卜筮之官各以所授受之师说而增益之，为之繇辞者不一，如《春秋传》所记，附会支离，或偶验于一时，而不要当于天人性命之理。流及后世，如焦贲、关朗之书，其私智窥测象数而为之辞，以待占者，类有吉凶而无得失。下逮《火珠林》之小技，贪夫、淫女、讼魁、盗帅，皆得以猥鄙悖逆之谋，取决于《易》，则唯辞不系于理数甚深之藏，而又旁引支干、五行、鬼神、妖妄（如青龙、朱雀之类，妖妄也。）以相乱。”^③两汉时期，易学为数术所乱，与干支、五行相配，成为巫卜星相之人的占卜工具。数术之弊在于“立体以限

① 《周易内传发例》三。

② 《周易内传发例》五。

③ 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

《易》”，“不当于性命之理”。象数兴而《易》之义理亡，占《易》盛而学《易》衰，这是他对汉易的基本看法。

从魏王弼到北宋二程为第二段，此时易学发生转变，大体说言《易》不言占，或者说不以占、象数为主，“自王弼而后至于程子”其言《易》“言其学也”，^①重视义理的发挥。

王夫之对王弼加以肯定，因为他看出汉易象数学之弊，“汉儒说象，多取附会。流及于虞翻，而约象互卦，大象变爻，曲以象物者，繁杂琐屈，不可胜纪。王弼反其道而概废之，曰：‘得意而忘言，得意而忘象。’乃《传》固曰：‘《易》者，象也。’然则汇象以成《易》，举《易》而皆象，象即《易》也。何居乎以为兔之蹄、鱼之筌也？”^②汉易象数学泥象忘理，王弼非之，给予纠正，“一以道为断”，使《易》从卜筮家中解放出来，奠定义理派的基础，其对汉易象数学批判之功不可没。但王弼的错误是援老庄入《易》，侈谈虚无，“得意忘言，得意忘象”，抛弃象和言来谈《易》，使之玄学化，走向另一个极端。

他赞同苏轼《东坡易传》言义理，但认为苏轼援佛、老治《易》，与王弼犯有同样的错误。苏轼易学以道家的“道”为核心，认为道是“阴阳未交而物未生之谓”，阴阳交始生水，水处“有无之际”，“始离于无而入于有”，由水才始生万物。苏轼还以互相生克来解释卦中之六爻，王夫之对其易学提出批评：“益之以泛记之博，饰之以巧慧之才，浮于《六艺》，沉溺于异端”，“引秦观、李廌无行之少年为之羽翼，杂浮屠黄冠近似之厄言为之谈助，左妖童，右游妓，猖狂于花月之下。而测《大易》之旨，掠《论语》之肤，以性命之影迹，治道之偏端，文其耽酒嗜

① 《周易内传·发例》五。

② 《系辞下传》第三章，《周易外传》卷六。

色、佚游宴乐之私。”^①但也承认苏轼其“间引之以言治理，则有合焉”，并未全盘否定。

程颐《伊川易传》只讲理事，使《易》“通志成务”之用得以显现，其意义在于使《易》摆脱佛老虚无之学的羁绊。但对程氏继王弼黜象数而崇义理，以《序卦》为解卦之旨，单纯讲事理而不与筮占，以及否认“不疾而速、不行而至之神”，王夫之也提出批评。因为不明阴阳之变，否认事物变化中的偶然性，就不能把握自然界纷繁复杂的变化。张载易学在一定程度上看出了以前易学占与学割裂的弊病，王夫之对他既言象数言占，也讲义理讲学，讲神化以补王弼、程颐只重义理、学之偏，发挥《易》阴阳刚柔之象，给予肯定，因为他揭示《易》的神化之功，体贴事物发展不测之神与精微之妙。但美中不足，是过于简略，未能“贯全《易》于一揆。”

易学转变的第三段以朱熹为代表。朱熹学虽宗程颐，而治《易》却另有一套，偏重象数，把《易》视为卜筮之书，于是“尽废王弼以来引伸之理而专言象占”。朱熹“欲矫而废学以尚占，曰‘《易》非学者所宜读’。”^②王夫之反驳道：“《易》之尽乎人道，而《乾》《坤》统之。其曰‘圣人所以崇德而广业’，而非但曰‘圣人所以占吉凶而审利害’；圣人之言，炳如日星，奈何曰《易》但为卜筮之书，非学者所宜读也！”^③圣人说得很明白，《易》为崇德广业之书，朱熹把它当成卜筮之书，有悖圣意。因此，王夫之把他的易学与《火珠林》卦影之陋术相提并论，指出朱熹论《易》与汉人相同。

把朱熹易学归为象数学有失公允。朱熹说：“《易》本卜筮之

① 《宁宗》二，《宋论》卷十三。

② 《周易内传发例》五。

③ 《系辞上传》第七章，《周易内传》卷五上。

书，后人以为止于卜筮。至王弼用老庄解，后人便只以为理，而不以为筮，亦非。”又“八卦之画，本为占筮。方伏羲画卦时，止有奇偶之画，何尝有许多说话。文王重卦作彖辞，周公作爻辞，亦只是为占筮设，到孔子方始说从义理去。”“卜筮之书如《火珠林》之类（淳录云：公谓卜筮之书便如今《火珠林》样），许多道理依旧在其间，但是因他作这卜筮后，却去推出许多道理来，他当初做时，却只是为卜筮画在那里，不晓尽许多道理后，方始画。”^①由此看出，朱熹把《周易》视为卜筮之书，是就其本义而言的，也就是说《周易》一书原产生于卜筮，为占卜服务的。伏羲、文王、周公作《易》只是为了卜筮，并未有义理，从孔子开始作《易传》才有义理，义理是后来加入的，也就是说朱熹并不否认其中的义理。如他说：“盖《易》不比《诗》、《书》，它是说尽天下后世无穷无尽底事理，只一两字，便是一个道理。”^②但朱熹似乎把占卜与义理分离，当成两件事，而王夫之强调的是两者统一，既不能离卜筮言义理，也不能离义理言卜筮，认为它们为应是一体二分，是符合实际的。

王夫之对从汉易到王弼至程颐再到朱熹占与学交替过程，给予总结，指出他们各有偏颇，即易学“由王弼以至程子，矫枉而过正者也，朱熹则矫正而不嫌于枉矣。”^③自王弼以来重视学、义理的倾向，到朱熹那里发生转变，专言占与象数，又回复到汉易象数学的旧辙。他的占学交替之说，从一个侧面反映了易学发展的内在逻辑，尤其蕴含着占与学不可分离的思想，是有积极意义的。

① 朱熹：《易二》纲领上之下，《朱子语类》卷六十六。

② 朱熹：《易三》纲领下，《朱子语类》卷六十七。

③ 《周易内传发例》三。

二 主张占学一理

王夫之根据《系辞》观象玩辞与观变玩占之义，明确指出《易》有占与学两个方面，并提出了以“占学一理”为特色的占学观，这对理解《周易》的性质十分有价值。

《易传》说：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此。”^① 这是说，言论效法卦爻辞，行动效法卦爻的变化，制造器物效法卦象，判断吉凶效法占法。君子要有所作为应先向《易》请教，《易》可告知努力的方向，《易》是天下最精妙的典籍。王夫之对此评道：

夫子阐《易》之大用以诏后世，皎如日星，而说《易》者或徒究其辞与变以泛论事功学术，而不详筮者之占，固为未达；又或专取象占，而谓《易》之为书止以前知吉凶，又恶足与圣人垂教之精意！占也，言也，动也，制器也，用四而道合于一。道合于一，而必备四者之用以言《易》。^②

他认为，辞、变、象、占“四尚之义，缺一而不足以知《易》”^③。言、动、制器、占这四者是统一的。也即占与学的统一。他既反对后来说《易》者只讲辞与变的学《易》，也反对专讲象与占的占《易》，占只是《易》的一种职能，而察言观变才是其主要任务。《易传》有“是故君子居则观其象而玩其辞，动

① 《周易·系辞上》。

② 《系辞上传》第十章，《周易内传》卷五下。

③ 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

则观其变而玩其占”一句，王夫之有如下解释：“‘观象玩辞’，学《易》之事。‘观变玩占’，筮《易》之事；占亦辞之所占也。”^① 明确指出《易》的两个方面：占《易》与学《易》。所谓学《易》之事，指领会卦爻象和爻辞的深层内涵，即义理。占《易》之事，则是指观察爻象的变化。在他看来，《易》的这两方面相辅相成，不可偏废，如他所说：

故占《易》学《易》，圣人之用《易》，二道并行，不可偏废也。故曰“居则观其象而玩其辞”，学也；“动则观其变而玩其占”，筮也。子曰，“卒以学《易》，可以无大过”，言寡过之必于学也；又曰，“不占而已矣”，言占之则必学以有恒也。盖非学之有素，则当变动已成、吉凶已著之后，虽欲补过而不知所从，天恶从而佑之以吉无不利耶？^②

象指卦爻象，辞为说明象的意义。学《易》在于通晓卦爻象和卦爻辞的义理，少犯错误。占为占卜，只有在变动不居，不可预测的前提下才能占问来事。“卒以学《易》，可以无大过”，“不占而已矣”出自《论语》，他借此进一步强调“占与学初无二理”^③，缺一不可。

王夫之在肯定占与学统一的前提下也注意到占与学的不同，学《易》旨在知晓自然人事变化之理，占《易》在于预知得失吉凶变幻莫测之道。他说：“《易》道之切于人用，居不可不学，而动不可不占也。”^④ 一般地说，有规律可循时学《易》，无规律可

① 《系辞上传》第二章，《周易内传》卷五上。

② 《周易内传发例》五。

③ 《系辞下传》第八章，《周易内传》卷六上。

④ 《系辞上传》第二章，《周易内传》卷五上。

寻时则占《易》。他还从知天之事与尽人之事关系上区别两者：

《易》以筮，而学存焉。唯《大象》则纯乎学《易》之理，而不与于筮。盖筮者，知天之事也。知天者，以俟命而立命也。乐天知命而不忧以俟命，安土敦仁而能爱以立命，则卦有小有大，有险有易，有顺有逆，知其吉凶而明于忧患之故，吉还其吉，凶还其凶，利害交著于情伪之感，以穷天化物情之变，学《易》之道虽寓其中，而固有所从违，以研几而趣时，所谓“动则玩其占”也。若夫学《易》者，尽人之事也。尽人而求合乎天德，则在天者即为理，天下无穷之变，阴阳杂用之几，察乎至小、至险、至逆，而皆天道之所必察。苟精其义、穷其理，但为一阴一阳所继而成象者，君子无不可用之以为静存动察、修己治人、拨乱反正之道。^①

占《易》知天之事，学《易》尽人之事。知天者等待天命的安排，而能乐天知命，安土敦仁，既能知吉凶又能明于忧患，穷天化物情之变，凡此，学《易》已包含在其中。学《易》尽人事在于符合天德，天地风雷等自然现象变化基于阴阳规律，如果精研其义，穷究其理，不仅可以修养心性，而且也能经世治国。因此，在“占学一理”的前提下，承认学《易》与占《易》有不同的意义。

他具体论述卜筮的特点，认为《易》兴伊始就是为占筮服务的。不过所占筮的不是个人的吉凶得失，而是国家的大事，他说：“以义类求之，则身之荣辱，家之成毁，初无异理，筮者皆可理推以利用。而先卜筮之设，原以国有大事，乃决于神，君子以占世道之污隆，进退之大节，故一可以商、周兴亡为鉴。初非

^① 《序》，《周易大象解》卷首。

若《火珠林》之类，为市井屠贩之人谋锱铢之利、挟策干进之夫求诡遇之名也。”^① 国家遇到大事，靠人力无法做出抉择，便用占筮，以此推之，占世道之污隆、进退之大节，非后世市井小人占卜个人吉凶。在他看来，就是讲占筮，主要指圣人、君子用占：“圣人因象示占，以奖君子之亨，而以凶咎警小人，情见乎辞矣。”^② 圣人用占是奖励君子，惩警小人的。他还强调占筮的特殊意义。解《系辞》“圣人以此洗心退藏于密，吉凶与民同患。神以知来，知以藏往，其孰能与于此哉”说明这一点：

盖天道至精至密，吉凶得失，纤毫皆至理之所察，而非可以道义之大纲定者。故圣人自恐其疏，而稽疑于阴阳之繁变，以极致其谨慎周详而后动也。“吉凶”者，凡民之所患，圣人有天佑人助之德，可以不患，而不轻自恃，有忧其未当之情，而决于蓍而免于患。资蓍之神，以穷其变而“知来”；资卦之知，以明所守于古今之不易之理而“藏往”，非圣人至虚无我、畏天而俟命者不能也。^③

自然界的精变化精密，人事的吉凶得失遭遇，纤细毫末都要靠理性来考察，而不可以用既定的原则确定。对于自然界的精变化，圣人恐有疏忽，必详查谨慎考虑周详后，才开始行动。人事的吉凶祸福，为百姓所害怕，圣人便依据自然的法则和借助贤人的参与，防患于未然。但圣人并不自恃，仍忧虑自然人事变化的复杂性，恐难以预测和驾驭，所以通过占筮来决疑免患。借助占筮的灵活性可知未来，借助卦的原则可了解过去。占筮所得，甚至可以达

① 《明夷》，《周易内传》卷三上。

② 《困》，《周易内传》卷三下。

③ 《系辞上传》第十一章，《周易内传》卷五下。

到“乐天知命而不忧以俟命，安土敦仁而能爱以立命”的境界。

但他认为占筮是有条件性的，有限的，古代人之所以卜筮，是“于事神治人之大事，内审之心，求其理之所安而未得，在天子、诸侯则博谋之卿士以至于庶人，士则切问之师友，又无折中之定论，然后筮以决之。抑或忠臣孝子，处无可如何之时势，而无以自靖，则筮以邀神告而启其心，则变可尽，而忧患知所审处。是知《易》者，所以代天诏人，迪之于寡过之途。”^①“古者国有大事，谋及卿士，下逮庶人，犹未决焉，乃以命蓍。蓍非小人之敢褻用，典礼之所取裁也。”^②这是说古人事神治人等大事，一般都以理性的方式加以解决，尽管事情复杂多变，但仍相互探讨，各抒己见；只有在各种意见相左，不能做出结论的情况下，才求助占筮。求助占筮，只是为了从中获取某些解决问题的启示，这并不代表问题解决，但可以使人少犯错误。因此，占筮并不是简单地企求神灵的庇护，而是启发人的理性，是以神为手段来达于人事。由此看出，《易》以占筮为形式，使人少犯错误，能掌握自己的命运才是它的目的。吉凶基于得失之几，占筮是占其微言大义，以崇德广业为务，表明《易》不是引导人们趋吉避凶，避祸求福，使个人得到切身利益，而是教人懂得是非得失之理。这是对程颐所说“古者卜筮将以决疑”和张载“系之以辞，存乎教戒”等命题的继承与发展。

又解《系辞》“是以明于天之道而察于民之故，是兴神物，以前民用。圣人以此斋戒，以神明其德”加以说明：“圣人以《易》使天下后人得用之以筮，而迪之以吉也。‘兴’犹尚也。‘神物’，蓍也。‘斋戒’，使人齐一其心，戒筮者，戒有司，使恪共莅筮也。‘以神明其德’者，以蓍之神灵为民示所从，俾无失

① 《系辞下传》第八章，《周易内传》卷六上。

② 《系辞上传》第八章，《周易内传》卷五下。

德也。众人之斋戒虽不足与于圣人之洗心，而收敛傲僻，以待明于神，则亦可以与于阴阳不测之神知。唯圣人于《易》尽天人之理，为吉凶得失之原，而察之精，故能使天下后世信而从之，此圣人用《易》以纳民于敬慎而寡其过也。”^① 圣人作《易》使天下人占筮，避凶趋吉。推崇占筮皆在使民斋戒，以此来整齐人心，民听从蓍神的示意，这虽然不能完全净化人的心灵，收敛孤傲乖僻，但有助于把握事物变化莫测的法则。只有圣人才能通过《易》来穷尽天下之理，究吉凶得失之缘由情委，使后世信从。圣人用《易》在于使民做事恭敬谨慎，只有这样才能少犯错误。他从人谋与鬼谋关系角度，论证了占筮与学理不可分，如解《系辞》“人谋鬼谋”写道：

大衍五十，而用四十有九，分二挂一，归奇过揲，审七、八、九、六之变以求肖于理，人谋也。分而为二，多寡成于无心不测之神，鬼谋也。人尽其理，鬼妙其变，所以百姓苟以义问，无不可与其能事，无艰深曲折之难知，而大行于天下矣。^②

又《外传》云：

象数昭垂，鬼不得私，而任谋于人。五十而用四十有九也，分而为二，用其偶然而非有多寡之成数也，幽明互用，人不得测，而听谋于鬼。待谋于人而有则，则非适然之无端；听谋于鬼而无心，则非必然之有眚。

① 《系辞上传》第十一章，《周易内传》卷五下。

② 《系辞下传》第十二章，《周易内传》卷六上。

是以智仁并用于心，而人鬼交谋于道。^①

在揲蓍成卦中，既有人谋也有鬼谋。由四十九，经分二、挂一、揲四、归奇，导出七八九六之数，形成卦爻之象是有规则的，事物象数变化显而易见，只要格物穷理就可把握，所得结果可以预见，这是“任谋于人”，此为人谋。把四十九一分为二，每堆多少，出于无心而为，属于偶然，是无章可寻，不可测的。由于“幽明互用，人不得测”，靠人的力量无法把握，所得的结果难以预料，只好“听谋于鬼”，此为鬼谋。这表明在占筮中，既有非理性因素（鬼谋），也有理性因素（人谋），但“任谋于人”与“听谋于鬼”两者均“交谋于道”，也即尽管形式不同，都应当以符合事物内在的法则为指归。

在人谋与鬼谋关系上，他还提出“以鬼谋助人谋之不逮”的命题：“圣人作《易》，以鬼谋助人谋之不逮，百姓可用，而君子不敢不度外内以之惧，此则筮者筮吉凶于得失之几也。固非如《火珠林》者，盗贼可就问以利害。”易中之占，“即微言大义之所存，崇德广业之所慎，不可云徒以占吉凶，而非学者之先务也。”^②肯定占易、鬼谋的价值，是因为它能在人谋（理性）无能为力的情况下，协助人们判断是非、得失。又说：“循常而行，人谋定则可待卜筮；行权有疑，而后决之以鬼谋。”^③在正常情况下，人们依靠理性作出判断，不用卜筮，出现复杂情况时，才用占卜。在他看来，卜筮就像人们做事情无把握而借助烧香、求签一样，虽说不一定解决实际问题，但至少能求得心灵上的慰藉，心理上的平衡。

① 《系辞上传》第四章，《周易外传》卷五。

② 《周易内传发例》四。

③ 《乐器篇》，《张子正蒙注》卷八。

他把人谋与鬼谋理解为必然与偶然：“予物有则，象数非因其适然；授物无心，象数亦非有其必然矣。适然者尊鬼，必然者任运。则知有吉凶，而人不能与谋于得失。”又：“待谋于人者其有则，听谋于鬼者其无心，《易》之所以合神而与天地准也。由是而守其则，则可以安土敦仁而能爱；信其无心，则可以乐天知命而不忧；而弥纶天地之道建矣。”^①自然界的事物都有其必然性和偶然性，这两者决定人对事物认识的两种态度。适然近似于偶然，变幻莫测，人无法把握，必然则有法可循，便于利用。人谋是有规则的，而鬼谋则听其自然，前者人事，后者天道，《易》合天人。有规则可遁的守其则，这样可以安于所处环境而彼此仁爱。人无能为力，听其自然者，可以乐天知命而不感到忧虑。

占筮与龟卜等其他卜问吉凶的数术不同，于此他论道：“若龟之见兆，但有鬼谋而无人谋；后世推测之数，如《壬》、《遁》之类，有人谋而无鬼谋；三才之道不存焉，可揣吉凶，而不能诏人以忧患之故。”^②龟卜依据炙龟甲的兆纹，其结果是人无能为力，因此说有鬼谋而无人谋。壬、遁之类的数术，靠人的主观推算，有人谋而无鬼谋。龟卜等只能卜问吉凶，而不能告人以忧患的原因，割裂了必然性与偶然性的联系，走入极端。他强调必然性与偶然性的联系，讲占筮实际上学理已包含在其中了。

王夫之主张占筮离不开学，实质上是把占筮纳入学的轨道，他说：“《易》之义类旁通，玩《象》占者所宜推广，然必依立辞之理，非术士附会《象辞》之迹以射覆。”^③《易》“指示占者使崇德而广业，非但告以吉凶也。趋时，因时择中，日乾夕惕也。”“因爻立象，因事明占，而昭示显道，无一而非性命之理。《易》

① 《系辞上传》第四章，《周易外传》卷五。

② 《系辞下传》第十二章，《周易内传》卷六上。

③ 《屯》，《周易内传》卷一下。

为君子谋，初非以趋利避害也。”^①《礼记·曲礼》说：“卜筮不过三，卜筮不相袭。龟为卜，筮为筮。卜筮者，先圣之所以使民信时日、敬鬼神、畏法令也，所以使民决嫌疑、定犹与也。故曰：‘疑而筮之，则弗非也。日而行事，则必践之’。”他评道：“卜筮之神用，其精义虽不止于此，然苟非尽性至命而合天人之蕴者，则其所尚于卜筮者，但率此意以行之，犹为寡过。不然，废人事，渎鬼神，或至见义不为而失几召败，则卜筮且为冥行徼幸之用，而废之可矣。”^②这是说占筮离不开尽性至命之理。因此他不主张简单地废占：“唯是专于言理，废筮占之法于不讲，听其授受于筮人，则以筮玩占之道，不能得先圣人谋鬼谋，百姓与能之要。”^③批评义理学派言易“尽废其占”，并不是要恢复占术，而是防止《易》流于占术，旨在反对以占代学。这表明，他从占与学的关系上把握占筮的特点，把占纳入了学的轨道上来，这样从根本上与巫卜算命等划清界限。

三 学《易》的意义

在占学统一的基础上，王夫之更重视学，并强调学《易》的意义。他认为观象玩辞就是探寻其中的义理，有云：

“象”谓《大象》。物之生，器之成，气化之消长，世运之治乱，人事之顺逆，学术事功之得失，莫非一阴一阳之错综所就，而宜不宜者因乎时位，故圣人画卦而为之名，系之《象》以拟象而之，皆所以示人应天下之至赜者也。

卦备天下之象，极于赜矣，而以辨刚柔消长之得失，闲

① 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

② 《曲礼》上，《礼记章句》卷一。

③ 《周易内传发例》二一。

其邪而安于善，故“不可恶”；爻尽化机之变，因于动矣，而吉凶之故原本于卦德之顺逆，故“不可乱”；皆可以诏君子之尽道，而精于其义。^①

自然界的消长，社会的治乱，人事的顺逆，学术事功的得失皆存在于阴阳卦画及爻象变化之中，圣人画卦，系卦爻辞，就是要揭示自然人事之变，观象玩辞是精研其中的义理。“占以谋其言动之宜，学以所以善其言动，唯在详于拟议而已。‘拟’者，以己之所言，絮之于《易》之辞，审其合否。‘议’者，详绎其变动得失所以然之义，而酌己之从违。”拟议就是“引申爻辞而推广于修己治人之道。”^②学《易》在于“拟议”，“拟”为比拟，把自己的看法与卦爻辞的义理相对照，看看是否符合。“议”是探寻卦爻辞变动得失的所以然的道理，并以此斟酌自己的行动。学《易》是把握卦爻辞的义理，并以此来指导自己的言行，达到修己治人的目的。

王夫之具体阐述了学《易》的积极意义。

第一，学《易》可以按自然规律办事。他说：“《易》之错综变化，得失不定，皆物理人事之所有，当其时，居其位，则有其道。天命之无所择而施，知之则可不改其乐。盖在天者即为理，在命者即为正，天不与人同忧，而《易》肖之以诏人不忧。此知者之学于《易》而合天之道也。”^③《易》之为书，所揭示的错综复杂变化、得失等原则，都是自然与人事之所有，在特定的时间空间中都有具体的法则，人们可以通过学《易》来掌握这些原则，并运用其法则适应环境的变化。《易》是反映自然人事变化法则的书，学习它就能尊重客观规律，按规律办事。

① 《系辞上传》第八章，《周易内传》卷五下。

② 《系辞上传》第八章，《周易内传》卷五下。

③ 《系辞上传》第四章，《周易内传》卷五上。

第二，穷物理，尽人性以合天德。“《易》道之大，合乎天而尽乎人也”，因此，“仁者之学于《易》而合天之道也。”^①《易》本身包括天道与人道，是天人合一之学，学《易》当然要尽人性合天道。他说：“学《易》者能体《乾》、《坤》之易简，则理穷性尽，而与天地合德也。知无不明，则纯《乾》矣；行无不当，则纯《坤》矣。以之随时变化，唯所利用，而裁成辅相之功著焉，则与天地参。”^②穷事物之理，尽人类之天性，在于使人与天地自然合一。既知己又知天，知无不明，行无不当，知行也合一。学《易》在改造自然界的同时，也完善人类自我。

第三，学《易》可以提高人们的道德境界。他说：“故《易》者圣人致知复礼之极功，夫子所谓卒学而无大过也。于此推极其实，而要归之于知礼，以使学者循循于博文约礼而上达于天德，意至切矣。世儒不审，乃谓《易》为盈虚消息之道，圣人学之以审于进退而不致亢龙之悔，乃王弼、何晏师老庄之机械以避祸而瓦全之术，其与圣人知必极高明、礼必尽精微之道，天地悬隔。”^③《易》是圣人致知复礼的杰作。学《易》在于复归于礼，知晓礼，能博学于文，又约之以礼，“天德”，即天的德行，其实是说符合上天养育人类的用心（道德境界）。而后儒把《易》或视为阴阳消息之道，或视为避祸之术，皆失其精旨。表明《易》是“正谊明道之教，而非谋利计功之术也。”^④学《易》旨在完善自己的道德修养，提高道德水平，不是谋取功利的道术。

第四，学《易》可以建功立业。“唯《易》全体此道以为教，故圣人于《易》，可以释其忧，以偕百姓而同归于道，由此而盛

① 《系辞上传》第四章，《周易内传》卷五上。

② 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

③ 《系辞上传》第七章，《周易内传》卷五上。

④ 《系辞下传》第八章，《周易外传》卷六。

德著，大业兴。”德业兴盛，则“人道已尽，乃学于《易》而乐天安土以无忧，此夫子所以自谓卒学《易》而后可以无大过也。”^①他认为，《易》中所包含的义理，一般人不易察觉，其实存在于百姓日用之中，圣人向百姓灌输易道，教育百姓，可兴大业。学《易》可以达到天下太平。

第五，学《易》有助于全面的看问题。因为易道广大悉备，无所不包，所以学《易》可以避免片面性。他说：“欲为君子者，舍《易》不学，安于一偏之见，迷其性善之全体、阴阳之大用，将与百姓均其茫昧，久矣。”^②不学《易》就不会全面地看待问题，囿于一孔之见而茫然无所知。这显然违背作《易》者“于人之所当知者而先知之，于人之所当觉者而先觉之”^③这一宗旨。又说：“夫圣人之学《易》，垂训以诏后学者，非一卦之足以该全学。”^④学《易》也不要拘泥于一卦，以一卦之偏盖全，不足以为学。

王夫之最后还谈到学《易》要讲求灵活性，反对教条化：“修己治人，进退行藏，礼乐刑政，蹈常处变，情各异用，事各异趋，物各异处。学《易》者斟酌所宜，以善用其志气。”^⑤事物形态不同，变化各异，学《易》者就应该仔细斟酌，善于与具体情况相结合，采取最适宜的方法解决问题。他提出“不可以典要，唯变所适”的命题：“故占者、学者不可执一凝滞之法，如后世京房、邵子之说，以为之典要。”“读《易》者所当唯变所适，以善体其屡迁之道也。”^⑥学《易》要灵活应变，以时为准，

① 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

② 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

③ 《乾》，《周易内传》卷一上。

④ 《升》，《周易内传》卷三下。

⑤ 《乾》，《周易内传》卷一上。

⑥ 《系辞下传》第八章，《周易内传》卷六上。

“夫君子于《易》也，取法各有其时。时者，莫能违者也。”^① 趋时，不能违时，就是不应把《易》当成教条，使其变为僵化的模式，而是根据实际情况灵活变通，只有这样才能真正理解它。

荀子曾说过“善易者不占。”^② 易学义理派发挥了这一思想。义理派对占筮有一个共同点，就是不以占筮为向神灵卜问吉凶祸福，而是依据卦爻辞中的义理决疑惑，断吉凶，从而指导人的行动。王弼、韩康伯、孔颖达、程颐、张载等都持这种观点。

王弼说：“物无妄然，必由其理。”^③ 韩康伯认为，《易》是明理之书，八卦和六十四卦及其卦辞已具备天下之理。如注“因而重之”说：“夫八卦，备天下之理而未极其变，故因而重之以象其动。用拟诸形容，以明治乱之宜。”八卦之义已备天下之理，但未穷尽事物之变化，所以重为六十四卦，每卦六爻用来象征事物变动之理，以明人事治乱之义。注“天下之至赜而不可恶也”说：“易之为书，不可远也。恶之则逆于顺，错之则乖于理。”注“范围天地之化而不过”说：“范围者，拟范天地而周备其理也。”注“夫易何为者也”说：“言易道万物之志，成天下之务，其道可以覆冒天下也。”^④ 《易》备天下之理，人们不能鄙视其至赜之理，违背其理。卦爻辞和卦爻象中包括天下之理和变化之道，通过学《易》可以掌握人物之理。凡此都说明《易》是明理之书。孔颖达说：“是知易理备包有无，而易象唯在于有者，盖以圣人作《易》，本以垂教，教之所备，本备于有。”^⑤ 这说明《易》明理非抽象之理，而是具体事物人事之理。又说：“易道周备，无理不尽。圣人用之，上以和协顺成圣人之道德，下以治理断人伦

① 《升》，《周易内传》卷三下。

② 《荀子·大略》。

③ 王弼：《周易略例·明象》。

④ 韩康伯：《系辞注》，载孔颖达《周易正义》卷十一。

⑤ 孔颖达：《周易正义序》，《周易正义》卷首。

之正义，又能穷极万物深妙之理，穷尽生灵所禀之性。物理既穷，生性又尽。至于一期所赋之命，莫不穷其短长，定其吉凶。”^①《易》具备一切事物之理，圣人据此可确立其道德，定人伦，也可以穷尽万物之理和人类本性，以及人的生死贵贱等命运。

程颐、张载发展了这一思想。程颐将《易》视为穷理尽性之书，他说：“易是个甚，易又不只是这一部书，是易之道也。不要将易又是一个事，即事尽天理便是易也。”^②排斥汉易象数派以象数占算阴阳灾变的迷信成分，将《易》从占术中解放出来。他评述卜筮说：“古者卜筮将以决疑也。今之卜筮则不然，计其命之穷通，校其身之达否而矣。噫！亦惑矣。”^③所谓决疑，指明理。张载说：“易即天道，独入于爻位系之以辞者，此则归于人事”，《易》乃“圣人与人撰出一法律之书，使人知所向避，易之义也。”^④《易》主讲人事，把《易》当成圣人依据天道制定人类行为规范的书。

王夫之继承义理派传统，又兼言占筮，吸纳了象数派的积极方面，超越前人。在他看来，占筮只是《易》的形式，明理才是其内容。《易》不是卜筮之书，而是包含人生大道，经世致用诸方面哲理的典籍。

第二节 《周易》中的象数与理（道）

王夫之易学属义理派，但也重视象数的研究，强调象数在

① 孔颖达：《说卦》，《周易正义》卷九。

② 程颐：《二先生语二上》，《二程遗书》卷第二上。

③ 程颐：《伊川先生语十一》，《二程遗书》卷第二十五。

④ 张载：《系辞上》，《横渠易说》卷三。

《易》中的地位，探讨了象数，以及象数与理或道的关系，这对进一步理解《周易》的性质有启发。

一 象数相联

王夫之对象数的基本看法是两者密切相关连，他论象时说：“今夫象，玄黄纯杂，因以得文；长短纵横，因以得度；坚脆动止，因以得质；大小同异，因以得情；日月星辰，因以得明；埴埴墟壤，因以得产；草木华实，因以得材；风雨散润，因以得节。其于耳启窍以得聪，目含珠以得明，其致一也。”^①意思是，象是人对身外事物的摹写，因为有了外界的玄黄、长短、坚脆、大小、日月星辰、土地、草木、风雨等存在，人才有文、度、质、性、明、产、材、节等表象。他进一步从两个角度理解象：其一，“物之形象”。它是“因其已然之形状而写之”，“已然之形状”指的是自然物，以自然物取象，可谓物象。如《说卦传》所说之象：乾，为天、为圆、为父、为玉、为金、为寒、为冰、为大赤、为良马、为老马、为瘠马、为驳马、为櫟，等等。其二，“六画奇耦往来应违之象”。它是因自然界阴阳的消息变化以取象，表现在卦中为阴阳爻布局形势不同，由此形成不同的卦，可称卦象。如六十四卦之象。

王夫之认为，作为象的两面：卦象与物象，既相互联系，又相互区别。卦象与物象紧密相连。其解《系辞》“八卦成列，象在其中”说：

“成列”谓三画具而已成乎卦体，《乾》、《坤》、《震》、《巽》、《坎》、《离》、《艮》、《兑》交错以并列也。“象”者，天、地、雷、风、水、火、山、泽之法象；八卦具而天地之

^① 《系辞下传》第三章，《周易外传》卷六。

化迹具其中矣。

重三为六，则天地之化理、人物之情事，所以成万变而酬酢之道皆呈效于其中矣。^①

乾坤八卦卦象与天地八种自然之物象密切联系在一起。

他具体说明八卦之象与物象的关系：“专而直者，可命为一；翕而辟者，可命为二。阳盈而阴虚，阳一函三，而阴得其二。虚者清而得境全，浊者凝而得境约，此法象之昭然可见者也。”^② 乾卦纯阳，其爻象为一而含三，至清至虚，充满一切，故为天。坤卦纯阴，其爻象为三得二，浊而成形，中虚受天之气，故为地。震一阳动于二阴下，为雷；巽一阴居二阳下，散阳之亢，为风。坎离之象为阴阳交相函而相移，故为日月寒暑。以坎离为日月寒暑。解《系辞》“日月运行，一寒一暑”句，因为此二卦是水火之象。解坎卦象说：“坎内明而外暗，体刚而用柔，藏刚德于主阴之原而不可测，故为坎坎坷不平之象，而效于化者为水。”^③ 以坎象一阳居二阴之中，内明而外暗，静中有动，故为水。解离卦说：“阴本柔暗，而附丽乎阳以得居乎中，则质之内敛者固而发于外者足以及物，故其化为火。”^④ 离象为一阴居于二阳中，内柔而外刚，阴静于内而阳动舒发于外。艮兑之象为阳奇入于二阴或二阳含有阴偶，为男女之象。他以艮兑之象解《系辞》“乾道成男，坤道成女”，艮兑两卦象有男女之象，如“《艮》、《兑》不言山泽，言男女者，山陵为牡，溪谷为牝也。”^⑤ 八卦之象与天地风雷水火山泽之象是一致的。

① 《系辞下传》第一章，《周易内传》卷六上。

② 《系辞上传》第九章，《周易内传》卷五下。

③ 《坎》，《周易内传》卷二下。

④ 《离》，《周易内传》卷二下。

⑤ 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

王夫之解屯卦说：“‘屯’者，草茅穿土初出之名；阳气动物，发生而未遂之象也。此卦初九一阳，生于三阴之下，为震动之主。三阴亦《坤》体也，九五出于其上，有出地之势，上六一阴复冒其上，而不得遂，故为《屯》。冬春之交，气动地中，而生达地上，于时复有风雨凝寒未尽之雪霜，遏之而不得畅；天地始交，理数之自然者也。”^① 屯卦下震上坎，其卦义为萌生。就卦象说，初九为一阳居于三阴之下，九五一阳又居于三阴之上，表示阳动于地中，又要出于地上，而上六阴爻覆盖于其上，使其不能脱颖而出，其义为屯。就所取物象说，表示冬春之际，阳气动于地中，草木欲生之时，然而寒气未退，霜雪掩盖其上，使其不能生成，因此为屯。

屯卦辞“元亨利贞”也基于卦象和所取之物象，此卦“《震》首得阳施，为物资始，阳气震动，于物可通；九五刚健中正，虽陷阴中而不自失，足以利物而自得其正；故《乾》之四德，皆能有之；此天地之始化，得天最夙者也。”初九阳爻居下体震之初，表示阳气始施，万物将生，故其卦辞为“元亨”。九五阳爻居上体中正之位，虽陷于上六和六四两阴爻之间，但刚健之德不失，故卦辞为“利贞”。解释此卦《彖》“刚柔始交而难生”说：“《坤》立而阳交，宜以《复》为始，而始《屯》者，天包地外而入地中，天道不息之自然，阴虽繁盛，阳气自不绝于地上，有动则必有应，地中之阳兴于下，地上之阳即感而为主于中，《屯》以成焉。若孤阳起于群阴之下而为《复》者，人事之变尔。《乾》《坤》初立，天道方兴，非阴极阳生之谓，是故不以《复》为始交而以《屯》也。”^② 他认为，乾坤两卦之后为屯卦而不是复卦。屯复下体皆为震，有一阳生起之义。但复的一阳生，就卦象说，

① 《屯》，《周易内传》卷一下。

② 《屯》，《周易内传》卷一下。

只是孤阳生于下，表示阴极而阳生，非天地始交之义。而屯卦九五与初九相呼应，表示地下之阳气与天上阳气相感应，天地始交之象。屯居于乾坤之后，由其卦象和所取之物象决定。

王夫之认为卦象与物象有所不同，这一区别尤其表现在卦德不限于物象，有云：

天、地、雷、风、水、火、山、泽，八卦之象也。八卦之德，不限于此。舍卦画所著之德，仅求之所取之象，是得枝叶而忘其本根；于是雷火盛而为《丰》，山风厉而为《蛊》，一偏之说，遂以蔽卦之全体，而《象》与《爻》之大义微言皆隐矣。但以天、地、雷、风、水、火、山、泽曲就卦之名义，则雷、风至无恒者，而何以为《恒》？又将为之说曰：无恒而有恒。则亦泰可谓否，乾可谓之坤矣。^①

八卦所取之物象只是卦象之德的一方面，不能据此解释所有卦义。如丰卦震上离下，“以卦画言之，则阳受蔽于阴，为重叠覆障之象。”^② 丰卦义为蔽，不能以“雷火盛”解释。蛊卦艮上巽下，就卦象说，“此卦刚上柔下，下以柔承上”，“阴竭力以事阳，天下治矣。”^③ 蛊为治义，不能以“山风厉”解释。解恒卦“刚上而柔下”说：“阴入阳以求合，阳出乎上以动阴，此天地所固有之常理而非其变。”^④ 恒为恒久之道，不应以风雷无常解释。卦象为一卦主体，如同本根，而所取之象，如同枝叶，不能以偏概全。

① 《周易内传发例》一八。

② 《丰》，《周易内传》卷四上。

③ 《蛊》，《周易内传》卷二上。

④ 《恒》，《周易内传》卷三上。

他强调，无论是卦象还是物象，皆出于自然：“推本万事万物之所自出，莫非一阴一阳之道所往来消长之几所造也。见乃谓之象，形乃谓之器，八卦之仁于此而显；其用也，皆八卦之所藏也。”^① 阴阳往来消长之几，是万事万物产生发展的内在根据，把握阴阳往来应违之规律，就能把握物象，物象藏于阴阳往来之中。他说：“《易》之象数，天地之法象也。《乾》《坤》统其全，卦爻尽其变，其体与天地合也。”又“仰观俯察，兼画卦、系辞而言，余仿此。‘天文’，日月星辰隐见之经纬；‘地理’，山泽动植荣落之条绪；雷风，介其间以生变化者也。《易》之以八卦错综摩荡而成文理者准之。天文则有隐有见，地理则有荣有落。”^② 以八卦之象模写天地自然之物，说明取象说的合理性。八卦所取之物象皆有所据。又说：“《易》之取象，必两间实有此象，故水不可加于天，而《需》之《坎》曰云。言天者，自地以上皆天也，故云与泽得上之。泽，雨也。火得有于其上者，火烛于空也。雷出地而震于空，声乃壮矣。至山则曰‘天在山中’，山中之空即天也。若‘天与水违行’，则以经星之天而言。经星之天左旋，而水右行以归于海，故曰‘违行’，莫非自然之象。”^③ 这是对《大象》文“云上于天，需”；“泽上于天，夬”；“火在天上，大有”；“雷在天上，大壮”；“天在山中，大畜”；“天与水违行，讼”的解释。《大象》所取之物象皆天地间实有之象，出于自然。他批评汉易的取象说：“圣人取象，必物理之所有，非若京房之流，强合八卦五行而违其实也。”^④

基于此，王夫之提出《易》全体在象的观点：

① 《说卦传》第九章，《周易内传》卷六下。

② 《系辞上传》第四章，《周易内传》卷五上。

③ 云上于天条，《周易稗疏》卷一。

④ 《升》，《周易内传》卷三下。

材者，画象之材也。非象无象，非象无爻，非象与爻无辞，则大象、象爻、辞、占皆不离乎所画之象。《易》之全体在象，明矣。^①

既然《彖》、《大象》、《小象》、卦爻辞等都离不开象，那么可以说《易》以卦象为基础，一部《周易》可以用象来说明，“尽天下之物、天下之事、天下之情伪，皆卦象之所固有。”^②“舍六画奇耦往来应违之象以言《易》，其失明矣。”^③又说：“象不胜多，而一之于《易》。《易》聚象于奇偶，而散之于参伍错综之往来，相与开合，相与源流。开合有情，源流有理。故吉凶悔吝，舍象而无所征。乾非六阳，无以为龙；坤非六阴，无以为马。中实外虚，颐无以养，足敲铉断，鼎无以烹。推此而言，天下有象，而圣人有《易》，故神物兴而民用前矣。”^④卦象见于奇偶卦画排列组合，其开合错综复杂，有情理、吉凶悔吝之义，无卦象则无以断吉凶。

他在论象与数辞义的关系时指出：“《彖》与《象》皆系乎卦而以相引伸，故曰《系辞》，‘系’云者，数以生画，画积而象成，象成而德著，德立而义起，义可喻而以辞达之，相为属系而不相离，故无数外之象，无象外之辞，辞者即理数之藏也。而王弼曰‘得意忘言，得言忘象’，不亦舛乎！”^⑤这是对“系辞”的解释。就成卦的程序说，由数而得象，象成而义起，奇偶之数，卦画、卦象、卦德、卦义联系在一起，而后系之以辞，解说其义，即“系辞”。他认为，文王、周公作卦爻辞、孔子作传，都

① 《系辞下传》第四章，《周易内传》卷六上。

② 《说卦传》第十二章，《周易内传》卷六上。

③ 《系辞下传》第三章，《周易内传》卷六上。

④ 《系辞下传》第三章，《周易外传》卷六。

⑤ 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

在于解说伏羲所画的卦象，数辞义都离不开象。

王夫之解《系辞》“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶”说：“‘辞’者，象之义也。‘吉凶’，象之所固有而所以然之理，非辞不明。‘系’者，相属而不离之谓，《彖》、《爻》之辞，必因乎象之所有，即有戒占者之辞，亦因象之所当戒与其可戒而戒之。”^①卦爻辞只是解说卦象所已有之理，皆“因乎象之所有”，即使戒占之辞，如吉凶悔吝无咎等，也“因象之所当戒与其可戒而戒之”。又解《系辞》“圣人立象以尽意”说：“‘象’，阴阳奇耦之画，道之所自出，则《易》之大指不逾于此也。六画配合而成卦，则物情之得失，见于刚柔时位矣。《系辞》则以尽情意之可言者也。”“自王弼有‘得言忘象’之说，而后之言《易》者以己意测一端之义，不揆诸象，不以象而征辞，不会通于六爻，不合符于《彖》、《象》，不上推于阴阳十二位之往来，六十四卦、三十六象之错综，求以见圣人之意，难矣。”又说：“辞以显象，象以生辞。两者互成，而圣人作《易》之意无不达矣。”^② 阴阳奇偶卦画，即卦象，本身已经包含《易》道，即吉凶得失之理，圣人“立象以尽意，设卦以尽情伪”。卦象的设立，已尽圣人之意图与情伪，而卦爻辞是用语言表达卦象及其所蕴藏的义理，不求卦象就不能了解卦爻辞，也就不见圣人之意。

在王夫之看来，象与数的关系甚为密切，它们之间相辅相成。他认为象数互生：

天下无数外之象，无象外之数。既有象，则得以一之、二之而数之矣。既有数，则得以奇之、偶之而俾之矣。是故象数相倚，象生数，数亦生象。象生数，有象而数之以为

① 《系辞上传》第二章，《周易内传》卷五上。

② 《系辞上传》第十二章，《周易内传》卷五下。

数；数生象，有数而遂成乎其为象。象生数者，天使之有是体，而人得纪之也（如目固有两以成象，而人得数之以二；指固有五以成象，而人得数之以五）。数生象者，人备乎其数，而体乃以成也（如天子诸侯降杀以两，而尊卑之象成；族序以九。而亲疏等杀之象成）。^①

象生数是就事物本然说的，即事物自身有量的规定性。“天使之有体”，人类依其体数之，如目之象有两，人数之即是二。数生象是人依数差别而主象说的。“人备乎其数”，依天子、诸侯等差之序，立尊卑上下之象。“象生数，则即象固可为数矣；数生象，则反数固可以拟象矣。”象可为数，如孤立之象以一数之，本于自然。数可以拟象，有一数立一象，出于人为。“《易》先象而后数，畴先数而后象。《易》，变也，变无心而成化，天也；天垂象以示人，而人得以数测之也。畴，事也，事有为而作，则人也；人备数以合天，而天之象以合也。”^② 畴为《洪范》九畴文，一五行，二五事，三八政等。《洪范》讲数生象，《周易》讲象生数。他进一步探讨象生数：

五十有五，《河图》垂象之数也。阳曰天，阴曰地。奇数，阳也；耦数，阴也。天无心而化成，非有所吝留、有所丰予，斟酌而量用之，乃屈伸时行而变化见，则成乎象而因以得数，有如此者。阴阳之纲纪，时有聚散，故其象不一，而数之可数者以殊焉。

“成变化而行鬼神”者，其用也，用则散矣。阳即散，而必专直以行乎阴之中，故阴散而为四、六、八、十，而阳

① 《洪范一》，《尚书引义》卷四。

② 《洪范一》，《尚书引义》卷四。

恒弥缝其中虚，以为三、五、七、九。一非少也，十非多也，聚之甚则为一、二，散之甚则九、十也。^①

天地阴阳二气自身有量的规定性，阳奇阴偶，气化无心，屈伸往来，因时而异，形成诸象，有象则有数可数，象异数也异。以阴阳二气运动的性能，说明奇偶二数的展开。阳专一刚直，象为一，数为一，阴翕而辟，象为一，数为二。阳数为一画，此一画包涵三画合而为一；阴数为两画，此二画仅得一画之二，缺一，即阳盈阴虚。二气相交，阳气以刚直之性散入阴气中，阴气散开为四六八十之数，阳气充满于阴气之中虚部分，为三五七九之数。这是以阴阳交感及其聚散之象释奇偶数。他还认为，象数互测：

若夫以数测者，人繇既有以后测之而见者也。象可以测数，数亦可以测象。

乃数因于有象，象则可测矣，可测则可积矣。故积之以二十有五，积之以三十，而天地之数纪焉。^②

象测数指人所测，是据象的已然状态，天地之数五十有五是基于天地阴阳之象的观测。将天地阴阳之象归于几何图像，由几何图像说明天地之数的起源。反对刘牧所谓“天地之极数五十有五之谓也，遂定天地之象者，天地之数既没，则象从而定也”^③之论。他解《说卦》“参天两地而倚数”说：“六合之全体，皆天也，所谓大圆也。故以数数之，则径一围三，而一函三。地有形

① 《系辞上传》第九章，《周易内传》卷五下。

② 《系辞上传》第九章，《周易外传》卷五。

③ 刘牧：《易数钩隐图》，载《道藏·洞真类·灵图类》。

有气，在天之中，与相沦洽，而有所不至，则缺其一而为二。奇画中实，偶画中虚，其象也。‘倚’任也。天地之理气，不可以象象，故任数以为之象。‘参两’云者，圣人参之两之也。天地浑沦之体，合言之则一，分言之则二。圣人以其盈虚而拟天之数以三、地之数以二。”^① 天为四方上下合体，为大圆之象，以数表示，其径一而函三，以卦画表示，即阳奇之象。地为有形存于天中。其中有不至之处，以数表示，缺其一而为二，以卦画表示，阴偶之像。天地之理气浑为一体，不能以物象形容，因此，依三两数表示其象。圣人以三二之数，为人模拟或形容天地形象的一种方式，数则可测象。

数为表达天地阴阳之象的符号。顺逆指卦爻象说，八卦程序无顺逆。他说：“从上而下谓之‘顺’，从下而上谓之‘逆’。象之顺逆，数亦因之。数者，数其象也；象已成而数定矣。”“故数往者必顺，而知来者必逆。《易》以占未来之得失吉凶，故其画自初而二，以至于上，积之而卦成。”易为逆数，指画卦从下而上画之，表示以占来事之得失。逆数亦是数一卦之爻象，无阴阳爻象，也无逆数问题。邵雍所谓，“先天者，学仙者之邪说也。未有天之先，何象何数而可言者耶？”邵氏先天卦序图，从乾一到坤八，“唯弄卦画以短钉成巧，而于理不穷，于性不尽”，无非是道教仙家的“顺之则生人生物，逆之则成佛成仙之淫辞。”^② 就事理之本然说，卦象基于阴阳交易的法则，象成方有数可数。就揲蓍成卦说，则由数而成象，象成而阴阳交易之理寓于其中。象数关系是互动、多维的。

王夫之认为，象数是客观事物所具有的形象和量的规定性。天地中的万物均有象数，属自然的领域。象是已然之迹，为事物

① 《说卦传》第一章，《周易内传》卷六下。

② 《说卦传》第四章，《周易内传》卷六下。

性质可见者，数变幻莫测，反映事物伸屈往来和多寡不同，有量的规定性。他说：“数有必因之序，先者不可后，后者不可先也。数有必合之理，相遇而不可违，相即而不可离也。数有相得之情，发乎此而应乎彼，通乎彼而实感乎此也。”^① 探讨其规律性，要凭借数的概念及法则，强调象数与事物不可分，以及客观实在性。又说：“象自上昭，数繇下积。夫象数一成，咸备于两间，上下无时也，昭积无渐也，自然者无所谓顺逆也。而因已然以观自然，则存乎象；期必然以符自然，则存乎数。人之仰观府察而欲数之，欲知之，则有事矣。有事则有时，有时则有渐，故曰：象自上昭，数繇下积。象有大小，数有多寡。大在而分之以知小，寡立而合之以为多。”“故象合以听分，数分以听合也。”^② 任何事物象数均结合一体，就自然本来状态说，没有先后分别，也无渐积渐昭次序，无所谓顺逆。从人类考察和认识事物的自然性质及必然趋势来说，才有象自上昭与数自下积（顺逆）的区别。观象由全体而知部分，察数则由部分知总合，因此象数又属于人的认知领域。

象数对人们的社会生活实践来说，是必不可少的。他说：“天下之器，其象各异，而用亦异，要其形质之宜，或仰而承，或俯而覆，或微而至，或大而容，或进而利，或退而安，要唯酌数之多寡以善刚柔之用。”^③ 个体事物的容量有大有小，运动变化节度有多有少，即象数不同，因此要斟酌利用。又说：“象日生而为载道之器，数成务而因行道之时。器有小大，时有往来，载者有量，行者有程。”^④ 有象，载道之器可循，有数，行道之

① 《洪范一》，《尚书引义》卷四。

② 《说卦传》，《周易外传》卷七。

③ 《系辞上传》第十章，《周易内传》卷五下。

④ 《系辞上传》第二章，《周易外传》卷五。

时可计，器之载量，行之里程可通过象与数来衡量。“是故有象可见，而众皆可著也；有数可循，而无不共由也。”^① 象数可以说是人们认识与了解事物的尺度，是人类用来考查或表达物象及其数量的图象和数字。人依其已然之迹立象以像其宜，也可以遵循数的法则，在对事物进行定性研究的同时，探讨其量的规定性。进一步引申，象可指空间，数可指时间，象数的结合也体现时空的统一，研究象数可为事物定位、定时，为我们完整准确把握事物，提供良好的外在环境。

二 即象数以见理（道）

王夫之论象数与理（道）之间的关系，主张即象数以见理。象指事物的现象。道、理指事物当然和所以然之则。他解释说：“‘道’谓化育运行之大用。自其为人物所必繇者，则谓之道。”而“天地之所以宰万物者，理而已矣。《易》一准乎时位当然之理，以著其得失。”^② 象数与理（道）密不可分，他说：“在天而为象，在物而有数，在人心而为理。古之圣人，于象数而得理也，未闻于理而为之象数也。于理而立之象数，则有天道而无人道。”^③ 任何事物都有象数两方面。《易》的象数来于天地法象，表示象数为天地所固有。理为人心固有，正如天道与人道合一一样，象数与理也是一致的。又说：“引阴阳之灵爽以前民用者，莫不以象数为其大司。夫象数者，天理也，与道为体，道之成而可见者也。”^④ 灵爽为变易的性能。道为阴阳统一体。依道形成的个体事物都有象和数。象为个体事物的性质可见者，数指其形

① 《系辞上传》第五章，《周易外传》卷五。

② 《系辞上传》第四章，《周易内传》卷五上。

③ 《思问录·内篇》。

④ 《系辞上传》第四章，《周易外传》卷五。

质的量的规定性。象数就是天理，道是体，象数为用，是“道之成而可见者也。”

他着重探讨象和理的关系，认为卦象依据阴阳交易法则而形成，阴阳交易之理存于卦象中。卦爻变化及卦爻辞内容不脱离卦象。他指出：“然阳有独运之神，阴有自立之体；天入地中，地函天化，而抑各效其功能。故伏羲氏于二仪交合以成能之中，摘出其阳之成象者，以为六画之《乾》，而文王因系之辞，谓道之‘元亨利贞’者，皆此纯阳之撰也；摘出其阴之成形者，以为六画之《坤》，而文王因系之辞，谓道有‘元亨利牝马之贞’者，唯此纯阴之撰也；为各著其性情功效焉。”^① 乾坤两卦之画取自天地和阴阳二气的性能，性能不同，卦象不同。卦象形成后，其健顺之性分别寓于卦象之中，因此卦辞称纯阳之象为“元亨利贞”，称纯阴之象为“元亨利牝马之贞”。理解一卦义理不能脱离一卦卦象及所取的物象。

他解《系辞》“显道”说：“天道之流行于事物者，卦象备著，而其当然之理皆显于所画之象。”^② 六十四卦象皆备后，方可显示一切事物之理。解《系辞》“其称名也杂而不越”说：“阴阳变通而成象，则有体。体立而事物之理著焉，则可因其德而为之名。自《屯》、《蒙》以下，物理之化，人事之几，得失良楮，賅而存焉，其类不一，亦至杂矣。然皆《乾》《坤》刚柔交感合德之所固有，不越乎天地之撰也。”^③ 卦象形成后便有卦体，卦体确立后，事物之理得以显示，圣人依卦德而为之名。卦象六十四，其名繁多，所谓“賅而存焉”，即《系辞》说“其名称也杂”。其类别虽然繁多，其包括的义理皆为乾坤刚柔交感之德所

① 《坤》，《周易内传》卷一上。

② 《系辞上传》第九章，《周易内传》卷五下。

③ 《系辞下传》第六章，《周易内传》卷六上。

固有，皆是天地健顺之德的表现，“不越乎天地之撰”。这本于《系辞》“以体天地之撰，以通神明之德”。又“‘撰’，其所作也。凡物理之不齐，人事之至赜，皆天地健顺之德所变通而生。《乾》、《坤》之良能，体物之遗，而变之通之者，神明为之也。六十四卦具而《乾》、《坤》之能事毕，变通之动几尽焉。要其实，则一阴一阳之用而已。”^① 物理、人事之变虽然复杂，皆受一阴一阳变易法则支配。这一法则贯穿于一切事物中，所以卦象具备一切事物之理。基于推理，他对取象说做了新解释：

此所取象，本为筮者占身中疾痛而设，然因此而见人之身，无非《乾》、《坤》六子之德业所自著，则繇此而推之血气荣卫，筋骸皮肉之络理，又推之动静语默、周旋进反之威仪，又推之喜怒哀乐、爱恶攻取之秩叙，无非健顺阴阳之所合同而生变化，而成时居位之得失吉凶，应之不爽。君子观象玩占，而于疾苦之去留、言行动作之善恶，皆可因筮以反躬自省而俟天命。^②

观八卦所取人身之象，可推论血气循环筋骨皮肉变化之条理，以及社会生活中遵循的礼节，威仪心理变化的秩序。凡此，都基于阳健阴顺配合之理。这是根据物象中的义理推论人事。

王夫之倡导观象研理，既然自然的消长，社会的治乱，人事的顺逆，学术事功的得失皆存于阴阳卦画及爻象变化中，并通过卦爻辞表现出来，那么观象玩辞就要精研其中的义理。张载解《系辞》“变化进退之象”说：“进退之动也微，必验之于变化之

① 《系辞下传》第六章，《周易内传》卷六上。

② 《说卦传》第十章，《周易内传》卷六下。

著，故察进退之理为难，察变化之象为易。”^① 进退之理通过卦象的变化能察觉。王夫之发挥道：“变者，阴变为阳；化者，阳化为阴；六十四卦互相变易而象成。进退者，推荡而屈伸也；推之则伸而进，荡之则屈而退，而变化生焉。此神之所为，非存神者不能知其必然之理。然学《易》者必于变化而察之，知其当然而后求其所以然，王弼‘得言忘象、得意忘言’之说非也。”^② 神指变易的本性。阴阳爻象的推移涵有进退之理。卦爻象的变化乃当然之事，易于察觉，而进退之理即其所以然，难于理解。但当然之象和必然之理，并非二物，由其当然可以知其所以然。不同于王弼的忘象论和程朱的理本象末说。

他说：“故《否》而可以‘俭德辟难’，《剥》而可以‘厚下安宅’，《归妹》而可以‘永终知敝’，《姤》而可以‘施命诰四方’；略其德之凶危，而反诸诚之通复，则统天地雷风电木水火日月山泽已成之法象，而体其各得之常，故《乾》大矣而但法其行，《坤》至矣而但效其势，分审于六十四象之性情以求其功效，乃以精义入神，而随时处中，天无不可学，物无不可用，事无不可为，繇是以上达，则圣人耳顺从心之德也。故子曰：‘五十以学《易》，可以无大过’。”“所谓‘居则观其象’也。”^③ 就其两体所取物象说，这些卦有凶危征兆，如否卦为天地不交，剥卦山附于地，归妹卦泽上有雷，姤卦为天下有风。但依象反省大事，可以得到有益的教训。如知天地不交，可以俭德辟难，“略其德之凶危，而反诸诚之通复。”观乾卦象“天行建”，君子则法其行，自强不息。观坤卦象“地势坤”，君子效其势，则厚德载物。分观六十四卦所取之物象，考察其性情功效，对处理人事皆有教

① 张载：《大易篇》，《正蒙》第十四。

② 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

③ 《序》，《周易大象解》卷首。

益，可达到孔子说的“耳顺”和“从心所欲”的境界。

王夫之从即象以见理和因象以立义出发，批判玄学空谈义理，说：“此言天下富有之物，皆神之所流行，理之所融结，大而山泽，小而昆虫草木，灵而为人，顽而为物，形形色色，重浊凝滞之质气皆沦浹其中，与为屈伸。盖天包地外而入于地中，重泉确石，天无不彻之化，则即象可以穷神，于形色而见天性。所以辟氏幻妄起灭、老庄有生于无之陋说，而示学者不得离皆备之实体以求见性也。”^①此对《正蒙》“此鬼神所以体物而不遗也”的注释，形形色色的万物皆为气化的产物，气理作为万物的本性，存在于有形有象的个体中，认识理不能脱离物象。佛教的“幻妄起灭”、道家的“有生于无”，都是割裂象与理的陋说。于《外传》进一步批判道：

夫蹄非兔也，筌非鱼也。鱼、兔、筌、蹄，物异而象殊，故可执蹄筌以获鱼兔，亦可舍筌蹄而别有得鱼兔之理。畋渔之具夥矣。乃盈天下而皆象矣。

若彼泥象忘理以支离附会者，亦观象以正之而精意自显，亦何必忘之而始免于“小言破道”之咎乎！

天下无象外之道。何也？有外，则相与为两，即甚亲，而亦如父之于子也；无外，则相与为一，虽有异名，而亦若耳目之于聪明也。父生子而各自有形，父死而子继；不曰道生象，而各自为体，道逝而象留。然则象外无道，欲详道而略象，奚可哉？

若夫言以说象，相得以彰，以拟筌蹄，有相似者。而象所由得，言固未可忘已。鱼自游于水，兔自窟于山，筌不设而鱼非其鱼，蹄不设而兔非其兔。非其鱼兔，则道在天下而

^① 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

不即人心，于己为其长物，而何以云“得象”“忘意”哉？故言未可忘，奚况于象？况乎言所自出，因体因气，因动因心，因物因理。道抑因言而生，则言、象、意、道，固合而无畛，而奚以忘耶？^①

鱼兔筌蹄各有其象并非一物，因此，可执筌蹄获取鱼兔，也可舍筌蹄别寻捕鱼兔的工具，《易》统率天下之象和理，卦象与义理乃事物两方面，非不同实体。泥象与忘象都是错误的。若以象外有道，象道为两个实体，如父子关系，必然导出“道生象”或“道逝而象留”的结论。其实象道是同一体的两个方面，同实异名。如同离开耳目之象，则无所谓聪明之性能。观察屈伸往来之象，方知其所以然之理。言、象、道的关系是：言可以明象，得象却不能忘言，忘言，如同筌蹄不设，鱼兔非我所有，象、意不会存在于人心之中。言不可忘，因为其出自人心和物理，道又要靠言来表达。物象为负荷道、理的载体，道、理存在于其中，语言为贮存物理于心中的工具，三者皆不可忘，反对玄学“忘象以求其意”。

王夫之虽对象数学持批评态度，但不反对象数研究，他论象与理的关系受程颐、张载的影响。程颐提出“因象以明理”或假象以显义之说。“理无形也，故因象以明理。”一卦义理是无形的，只有通过卦爻所取之象才能显示出来。“有理而后有象，有象而后有数。易因象以明理，由象而知数，得其义则象数在其中矣。”^② 卦的阴阳爻象，体现刚柔之理，所取之物象，亦是用来显示其义理，有阴阳的卦象才有变化的数。张载主张卦之义理存在于卦象和所取之物象之中，卦爻辞是用来说明卦象的，玩味一卦之象，才能理解其卦的义理。其解《系辞》“彖者言乎象者也”

① 《系辞下传》第三章，《周易外传》卷六。

② 程颐：《答张闳中书》，《伊川文集》卷五。

说：“象谓一卦之质。”^① 象为一卦之体质。又解《系辞》“八卦以象告”说：“八卦有体，故象在其中。”^② 是说卦象乃一卦之体制，八卦靠其象来显示卦义。王夫之的“成象则有体”，指卦象形成后，为一卦的主体，与张载所说“象为一卦之质”相似，又“象者理之所自著”，以象为显示义理的形式，受程颐“因象以明理”的影响。但不同意程朱派的“假象以显义”之说。

王夫之主张象与理统一也受元明以来象数学的影响。他认为卦爻的变化，以及其卦爻辞的内容，不脱离卦象，“皆象之所生”，并提出“非象则无以见易”的命题，这与来知德“舍象不可言易”是一致的。来知德说：“易卦者，写万物之形象之谓也。舍象不可以言易矣。象也者像也，假象以寓理，乃事理仿佛近似而可想像者也，非造化之贞体也。彖者，象之材也，乃卦之德也。爻者效天下之动者也，象之变也，乃卦之趣时也。是故伏羲之易，惟像其理而近似之耳，至于文王有彖以言其材，周公有爻以效其动，则吉凶由此而生，悔吝由此而著矣。而要之皆据其象而已，故舍象不可发言易也。”^③ 卦爻象不仅模写万物之形象，也模写事物之理。卦爻象作为摹本只是仿佛近似的模写，非事物本来的形象和本来的理，凭卦象比拟物象及其所蕴藏的事物之理。三圣之易都凭卦爻象揭示或解说事物之理，离开卦象则无从谈易。本此他批评得意忘象说：“若学易者，不观其象，乃曰得意在忘象，得象在忘言，正告子所谓不得于言，勿求于心者也。若舍此象，止言其理，岂圣人作易前民用，以救天下之心哉！”^④ 他认为天地万物不仅有形象，而且有其理，寓于形象之中。“天

① 张载：《系辞上》，《横渠易说》卷三。

② 张载：《系辞下》，《横渠易说》卷三。

③ 来知德：《系辞下传》第三章，《周易集注》卷十四。

④ 来知德：《系辞下传》第三章，《周易集注》卷十四。

垂象有文章，地之山川原隰，各有条理，阳极而阴生则渐幽，阴极而阳生则渐明。一日之天地如此，终古之天地亦如此。故者所以然之理也。”^① 天地万物之理寓于天地万物变化发展之中。王夫之对王弼得意忘象的批评也与来氏相似。

与象理相关，王夫之提出“物生而后有象”的命题，是对张载“有气而后有象”的发展。张载说：“阳之至建，不尔何以发散，阴之性常顺，然而地体重浊，不能随则不能顺，则有变矣。有则有象，如乾健坤顺，有此气则有此象可得而言；若无则直无而已，谓何而可？是无可得名。故形而上者，得词斯得象，但于不形中得以措词者，已是得象可状也。今雷风有动之象，须谓天为健，虽未尝见，然而成象，故以天道言。及其法则是效也，著则是成形，成形则是道也。若以耳目所及求理，则安得尽！如言寂然，湛然，亦须有此象。有气方有象，虽未形，不害象在其中。”^② 有阴阳之气，才有乾坤健顺之象。如果没有则无从称谓。形上者虽无形，但可称谓，即有象可以形容，如雷风之象，来自天阳刚健之气，虽无形可见，及其成天象，可以天道称之。阴气常顺，效法阳气而动，及其成为地形，则以地道称之。天象深远，非耳目所及，但亦有其象。因为有气便有象，气虽未成形，不妨碍其中有象。张载虽然提出“盈天地之间者，法象而已”、“幽明所以存乎象”的观点。但由于他区别形和象，以气之象为形而上，有轻视个体的倾向。王夫之提出“物生而后有象”则肯定个体的实在性。

王夫之关于象数相联，即象数以见理的主张，强调象数与理（道）的统一，理有义理之义，因此象数与义理也是一致的。他的观点克服了义理派与象数派的片面性，尤其以义理为指归，把

① 来知德：《系辞上传》第四章，《周易集注》卷十三。

② 张载：《系辞下》，《横渠易说》卷三。

《周易》看成是明理之书。

第三节 《周易》的内容

王夫之认为,《周易》本身包括经传两个部分,这两者相辅相成,有机地结合在一起。《周易》与其他经书,以及历法、地理、律吕等密切相联,其内容博大精深。

一 四圣同揆

《周易》由经传两部分构成。王夫之认为,经为古代圣人所作,传为孔子所撰,如说:“经者,七十子之徒以古圣所作者谓之经,孔子所赞者谓之传,尊古之辞也。”^①这里所说的古圣指的是伏羲、文王、周公,包括孔子在内的诸圣创作《周易》的各个部分。他说:

伏羲氏始画卦,而天人之理尽在其中矣。上古简朴,未遑明著其所以然者以诏天下后世,幸筮氏犹传其所画之象,而未之乱。文王起于数千年之后,以“不显亦临,无射亦保”之心得,即卦象而体之,乃系之《彖辞》,以发明卦象得失吉凶之所繇。周公又即文王之《彖》,达其变于《爻》,以研时位之几而精其义。孔子又即文、周《彖》、《爻》之辞,赞其所以然之理,而为《文言》与《彖》、《象》之《传》;又以其义例之贯通与其变动者,为《系传》、《说卦》、《杂卦》,使占者、学者得其指归以通其殊致。盖孔子所赞之说,即以明《彖传》、《象传》之纲领,而《彖》、《象》二

^① 《上经乾坤》,《周易内传》卷一上。

《传》，即文、周之《象》、《爻》，文、周之《象》、《爻》，即伏羲氏之画象，四圣同揆，后圣以达先圣之意，而未尝有损益也，明矣。^①

这段话包括两个意思：其一是诸圣作《易》。伏羲氏画卦，文王作彖辞，周公作爻辞，孔子作传，非王夫之所创，前人已言之。除认为《序卦》非圣人作外，他一概接受。其二是尽管诸圣作了《易》的不同部分，但其宗旨一致，即“四圣同揆”。

在易学史上，易学家对四圣作《易》大都肯定。伏羲作《易》主要是画卦，其说始于王弼。孔颖达说：“然重卦之人，诸儒不同，凡有四说：王辅嗣等以伏羲画卦，郑玄之徒以为神农重卦，孙盛以为夏禹重卦，史迁等以为文王重卦。”^②司马迁也说：“余闻之先人曰：‘伏羲至纯厚，作《易》《八卦》。’”^③可以说是古老的传说，汉代没有什么分歧。重卦者多主文王。王充说：“说《易》者皆谓伏羲作八卦，文王演为六十四。”^④西汉末年刘歆、扬雄都主张文王重《易》六爻。孔颖达倡王弼说。直到宋代郭雍、朱熹等多从此说。惟有叶适提出异议：“《易》不知何人所作？虽曰伏羲画卦文王重之。案周太卜掌三《易》，经卦皆八，别皆六十四，则画非伏羲，重非文王也。”^⑤对伏羲画卦，文王重卦提出质疑。王夫之未察，遵从伏羲画卦重卦之说。至于彖辞、爻辞的作者，《易纬·乾凿度》说：“重皇策者牺，卦道演德者文。”郑玄主此说。然爻辞多有文王以后之事，因此马融、陆绩等认为文王只系彖辞，爻辞为周公所系。王夫之加以继承。

① 《周易内传发例》一。

② 孔颖达：《周易正义序》，《周易正义》卷首。

③ 《太史公自序》，《史记》卷一百三十。

④ 王充：《正说篇》，《论衡》卷二十八。

⑤ 叶适：《吕氏文鉴》，《习学记言》卷四十九。

《易传》包括《彖》上下、《象》上下、《文言》、《系辞》上下、《说卦》、《序卦》、《杂卦》，也称《十翼》。孔子作《易传》为汉以来传统说法。司马迁说：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。”^①未及《序卦》与《杂卦》。《易纬·乾凿度》说：“仲尼五十究《易》，作十翼。”《汉书·艺文志》说：“孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。”

宋初受疑经之风的影响，易学界开始对汉以来传统说法提出质疑。欧阳修认为《系辞》以下非孔子作。他说“系辞非圣人之作乎？曰何独系辞焉，文言说卦而下，皆非圣人之作，而众说淆乱，亦非一人之言也。昔之学易者，杂取以资其讲说，而说非一家，是以或同或异，或是或非，其择而不精，至使害经而惑世也。”^②《系辞》等传其中许多说法，混乱不清，不仅不是孔子所作，而且也不是一时一人或一家之作。欧阳修只承认《彖》、《象》二传是孔子之作，包括《序卦传》在内的其他传，他都加以否定。叶适也有类似的说法：“孔子独为之著《彖》、《象》”其余“《文言》、上下《系》、《说卦》诸篇，所著之人，或在孔子前，或在孔子后，或与孔子同时，习《易》者会为一书。”^③王夫之论易卦时，除否认《序卦》为圣人之书外，其他传都加以肯定，这与欧阳修、叶适有所不同，但毕竟受宋以来疑经之风的影响。他论《序卦》时说：“二篇（指序卦上下篇）必非圣人之书，即以文义求，亦多牵强失理。”^④又“天地不先，万物不后。而《序传》曰‘有天地，然后万物生焉。’则未有万物之前，先有天

① 《孔子世家》，《史记》卷四十七。

② 欧阳修：《易童子问》卷三。

③ 叶适：《吕氏文鉴》，《习学记言》卷四十九。

④ 《序卦传》，《周易内传》卷六下。

地，以留而以待也。是以知《序卦》非圣人之书也。”^① 否认《序卦》为圣人之书，根据有两条：其一，《序卦》文义上牵强附会，有失其理。其二，天地万物是一体共生的，无先后之分。《序卦》分先后，就会出现没有万物之前只有天地这种情况，以此类推，天地之前又是什么。他主张自然生，反对有所待，有待必有主宰。

依传统之见，四圣作了《易》的不同部分，易学史上便有区别诸圣之《易》的主张，尤其是把伏羲易与文王《易》分开，称伏羲易为画前易。《系辞》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”《说卦》也说：“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻。”八卦是伏羲观察天地，包括人在内的事物而后画出来的，它是对客观外界现象的摹写。此时《易》书尚未成，因此，伏羲易是画前易。

宋代易学家更关注画前易的研究。司马光说：“《易》者先天而生，后天而终。”“夫《易》者，自然之道也。子以为伏羲出而后《易》乃生乎？”“推而上之，邃古之前而《易》已生，抑而下之，亿世之后而《易》无穷。是故《易》之书或可亡也，若其道则未尝一日而去物之左右也。”^② 这是把易道与《易》书区分开来，强调易道先于《易》书，《易》书可毁，易道不可亡。苏轼说：“相因而有，谓之生生。夫苟不生，则无得无丧，无吉无凶。方是之时，《易》存乎其中而人莫见，故谓之道，而不谓之《易》。有生有物，物转相生，而吉凶得丧之变备矣。方是之时，道行乎其间而人不知，故谓之《易》，而不谓之道。”^③ 自然界万

① 《序卦传》，《周易外传》卷七。

② 司马光：《易总论》，《温公易说》卷首。

③ 苏轼：《系辞传》上，《东坡易传》卷七。

物生生不已的本身就包含着易，此为画前易，画前易就是易道，画后《易》便是《易》书。

邵雍分别先天易与后天易，其《皇极经世书》旨在“尊先天之学，通画前之《易》”，建立了先天易学与后天易学。朱熹说：“据邵氏说，先天者伏羲所画之《易》也，后天者文王所演之《易》也。伏羲之《易》，初无文字，只有一图以寓其象数，而天地万物之理，阴阳始终之变具焉。文王之《易》即今之《周易》，而孔子所作传者是也。孔子既因文王之《易》以作传，则其所论固当专以文王之《易》为主，然不推本伏羲作《易》画卦之所由，则学者必误认文王所演之《易》便为伏羲所画之《易》，只从中半说起，不识向上根原矣。”所画之《易》“是皆自然而生，漠涌而出，不假智力，不犯手势，而天地之文，万事之理，莫不毕具，乃不谓之画前，已有此理，而特假手于聪明神武之人以发其秘，非谓画前已有此图，画后方有八卦也。此是《易》中第一义也。若不识此而欲言《易》，何异举无纲之网，挈无领之裘，直是无著力处。”^①以先后天区别伏羲与文王之《易》，伏羲之先天易是符号系统，由于直接包含自然之理，因此称道，文王之后天《易》有文字，因此称为《易》书。

朱熹对邵雍先天易与后天易甚为推崇，说：“伏羲只是据他见得一个道理，恁地便画出几画。他也那里知得叠出来恁地巧？此伏羲所以为圣。若他也恁地逐一推排，便不是伏羲天然意思。《史记》曰：‘伏羲至淳厚，作《易》八卦。’那里恁地巧推排！”^②因此“学《易》者须将《易》各自看，伏羲《易》，自作伏羲《易》看，是时未有一辞也；文王《易》，自作文王《易》；周公《易》，自作周公《易》；孔子《易》，自作孔子《易》看。

① 朱熹：《答袁机仲书》，《朱子大全》卷三十八。

② 朱熹：《易一·纲领上之上》，《朱子语类》卷六十五。

必欲牵合作一意看，不得。”^①“伏羲自是伏羲《易》，文王自是文王《易》，孔子自是孔子《易》。伏羲分卦，《乾》南《坤》北。文王卦又不同。”^②把伏羲、文王、周公、孔子《易》割裂开来。

王夫之承认诸圣作了《易》的不同部分，但强调其作《易》宗旨一致，也即所谓“四圣同揆”。他虽然承认伏羲画卦以前，易就已经存在，但不倾向绝对区别画前易与画后易，说：“画前有《易》，无非《易》也。无非《易》而舍画以求之于画前，不已愚乎！画前有《易》，故画生焉。画者，画其画前之《易》也。”^③宋易所谓的“画前有《易》”，在他看来可能是最早的易，即先民原始朴素的占卜术，它是伏羲画卦的蓝本，伏羲正是根据此来画卦的。又说：“伏羲有卦而无辞，故其统宗不著；文王既为之辞，又为之序，以申其固有之理，终不可谓伏羲之别有序位，为先天之《易》也。”^④也就是说伏羲只画卦，并没有系卦爻辞，处于符号阶段，此时的易是对自然现象最直接的反映，文王系辞使其理得以申明，伏羲与文王联系在一起。

他指出，文王作彖辞，周公作爻辞发展了伏羲之易，“文王以全卦所具之德，统爻之变者谓之‘《彖》’。”“然《易》之蕴，文、周之辞已括尽无余。”^⑤“伏羲氏始画卦，未有《易》名。”“文王乃本伏羲之画，体三才之道，推性命之原，极物理人事之变，以明得失吉凶之故，而《易》作焉。”伏羲画卦只是一些符号，文王作彖辞，体三才之道，推性命之原，极物理人事之变，明得失吉凶之故，才是真正作《易》的开始。因此，“《易》之道

① 朱熹：《易二·纲领上之下》，《朱子语类》卷六十六。

② 朱熹：《易三·纲领下》，《朱子语类》卷六十七。

③ 《思问录·内篇》。

④ 《说卦传》第一章，《周易内传》卷六下。

⑤ 《乾》，《周易内传》卷一上。

虽本于伏羲，而实文王之德与圣学之所自著也。”^①又说：“文王体天尽人之意，见乎《象》、《彖》者乃全也。”“伏羲之《易》待文王而兴，而并建《乾》、《坤》以统万象，《周易》之所以轶夏、商而备天下之道也。”“以见唯周有《易》，而《易》理大备于周，然则虽果有伏羲之《易》，犹当略之以从周，况其世远亡传，徒为后人所冒袭之虚名乎！”^②文王、周公作彖辞、爻辞，使《易》脱离原始状态，尤其是开始重视易理，《易》由此大备于天下。他甚至主张伏羲之易“世远亡传”，当省略从周：

子曰：“《易》之兴也，其于中古乎！”又曰：“其殷之末世，周之盛德邪！”则在文王而后《易》之名立，《易》之道著。是《周易》之义，建诸天地，考诸前王，而夏、商以上，虽有筮人之杂说，孔子之所不取，况后世之伪作而驾名伏羲者乎！文王之卦，伏羲之卦也。文王取其变易神妙之旨而名之曰《易》，是故周公之《爻辞》得以兴焉。舍文王而无《易》，舍文王而无伏羲氏之《易》，故《易》之所以建天地、考前王者，文王尽之矣。^③

到文王之时才有《周易》之名，在伏羲与孔子之间，文王可以说承前启后，突出文王在作《易》中的作用。

孔子作《易传》本于伏羲、文王、周公之《易》，同时也发展了他们的《易》，他说：“《系传》发明文王、周公《彖》、《爻》之辞，微言大义之所自著，而《说卦》专言伏羲画卦之理，故别为传，繇此而后世有伏羲、文王次序方位不同之说。乃文王之

① 《上经乾坤》，《周易内传》卷一。

② 《系辞下传》第六章，《周易内传》卷六上。

③ 《周易内传发例》二。

《彖》，原本于伏羲之卦，特系之辞以明吉凶得失之故耳，非有异也。”^①也就是说，孔子作《易传》分别对以上诸圣之《易》进行诠释。如孔子作《彖传》“于释《彖》之余，皆以人事终之。”作《大象》“就伏羲所画之卦，因其象以体其德”，作《小象》，“释周公之《爻辞》也。”^②

王夫之反对四圣不同揆，“损益”之说，以及将《周易》弄得支离破碎的言论：

使有损益焉，则文、周当舍伏羲之画而别为一书，如扬雄《太玄》，司马君实《潜虚》、蔡仲默《洪范数》之类臆见之作。岂文、周之才出数子之下，而必假于羲画？使有损益焉，则孔子当舍文、周之辞而别为一书，如焦贛、京房、邵尧夫之异说。岂孔子之知出数子之下，乃暗相叛而明相沿以惑天下哉？繇此思之，则谓文王有文王之《易》，周公有周公之《易》，孔子有孔子之《易》，而又从旷世不知年代之余，忽从畸人得一图、一说，而谓为伏羲之《易》，其大谬不然，审矣。^③

扬雄《太玄》仿孟喜《易》而作，以《易》的形式阐述浑天说、三统历等天文历法。司马光《潜虚》仿《太玄》而作，此书以虚为本，作诸图，以配天地万物乃至社会诸事物。蔡沈《洪范数》变《易》数为《洪范》，拟《易》而作。此一类模仿《易》之作被视为“臆见之作”。焦贛著《易林》，以象数释《易》，四库馆

① 《说卦传》第一章，《周易内传》卷六下。

② 《乾》，《周易内传》卷一上。

③ 《周易内传发例》一。

臣称：“盖易于象数之中别为占候一派者，实自贲（焦贲）始。”^①京房师承焦贲，进一步发展了卦气说。“忽从畸人得一图一说”，指邵雍从陈抟处所得之先天图，在王夫之看来，“由今而求羲、文之微言，非孔子之言而孰信耶？意者不必师孔子，则苟一畸人立之说焉，师之可也，又何必假托之伏羲邪？”^②反对邵雍的先天易与后天易。这类《易》也非正统，而被斥为“异说”。

宋易区别伏羲《易》与文王《易》，看到了《易》道与《易》书之间的差异，在《易》道与《易》书中，更重视前者，认为前者是体，本身包含自然之道，后者是对自然之道的运用，有其合理之处。邵雍进一步提出先天之学与后天之学，把两者的区别绝对化，是不对的。王夫之的“四圣同揆”强调诸圣作《易》的一致性，说：“数义相通，象皆有焉，而协于一，勿疑于三圣之所取不同，而曰文王有文王之《易》，周公有周公之《易》，孔子有孔子之《易》也。”^③反对它们彼此之间的割裂，并更重视文王、孔子在作《易》中的作用，其立论角度与邵雍有所不同。严格地说，关于四圣作《易》的说法大都不可信，但从方法论角度看是有意義的。它说明《易》非一时而形成，非一人而作，而是不同时代，多人积累完成的，其创作有一个历史演变的发展过程。“四圣同揆”是从作《易》宗旨角度立论的，强调了诸圣作《易》在思想上的前后一贯性，尤其以义理、经世为指归，也有其价值。

二 统领诸经

王夫之认为，《易》为“六经”之首，它与诸经的关系是诸

① 《子部·术数类二·易林》，《四库全书总目提要》，卷一〇九，

② 《周易内传发例》二。

③ 《井》，《周易内传》卷三下。

经为象，《易》统会其理。

他首先探讨了经传的关系，说：“即《象》见《彖》，即《彖》明《爻》，即《彖》、《爻》明《传》，合四圣于一轨，庶几正人心，息邪说之遗意云。”^①从全体意义说，一部《周易》《象》、《彖》、《爻》、《传》合于一轨，是不可分割的整体。从局部意义上，每一卦《象》、《爻》、《辞》、《传》合一，也是相对的有机体。他虽然认为《大象》与《爻》不同，“《大象》观全卦之象，示学《易》者之大用；《爻》乃《彖辞》旁通之情，示占者时位之宜。”因此，“读《易》者不可以《大象》强合于《爻辞》。”^②但强调象与爻之间的联系，提出“彖爻一致”说。彖指卦辞或一卦之义，爻指爻辞和爻义。《彖》传是对卦辞的解释，《小象》是对爻辞的解释。彖爻关系也包括《彖》传和《小象》的关系。他的观点是彖爻兼顾，以彖求爻，“以《爻》不悖《彖》为第一义。”^③

彖爻是整体与部分、实体与功能关系。他解《系辞》文“观其彖辞，则思过半矣”说：

明乎《爻》之必依于《象》也。故曰：“《象》者材也，《爻》者效也。”材成而斫之，在车为车，轮輿皆车也；在器为器，中、边皆器也。各效其材，而要用其材。故曰：“同归而殊途，一致而百虑。”舍其同归一致，叛而之他，则涂歧而虑诡于理。虽有卮言之穷，犹以条枚而为栋梁，析豫章而为薪蒸，材非其材，乌效哉？说《易》者于《爻》言《爻》，而不恤其《象》；于《象》言《象》，而不顾其《爻》；

① 《周易内传发例》一。

② 《需》，《周易内传》卷一下。

③ 《周易内传发例》九。

谓之曰未达也。^①

也就是说象是整体，爻是部分，爻依赖于象。象爻的关系如同车与轮舆，器与中边的关系，前者是整体，后者是部分，因此象爻的关系属于整体与部分的关系。象爻关系也是实体与功能的关系，“材”是体，“效”是用，体用一致，在解释卦义时，象爻不可分。又解“象者材也”说：“‘材’者体质之谓，‘效天下之动’则其用也。有此体乃有此用；用者，用其体，唯随时而异动尔。”^② 象为体，爻为用，用因时而动，因此不同。象为体，爻为用，用不离体。又说：“舍象无爻。六爻相通，共成一体，始终一贯，义不得异。”^③ 六爻之义“共成一体”，一卦之义不可分割。由象知爻之所生，由爻知象之所变。

他进一步说明象爻的体用与整体部分关系：“卦者，爻之积也。爻者，卦之有也。非爻无卦，于卦得爻。性情有总别而无殊，功效以相因而互见，岂有异哉！”^④ 又“夫象者材也，爻者效也。效者，材之所效也。一木之生，枝茎叶花合而成体者，互相滋也；一车之成，辐毂衡轴分而效用者，功相倚也。其生也，不相滋则破而无体；其成也，不相倚则缺而废用。故爻倚象以利用，抑资于象以生而成体。吉凶悔吝之效，未有离象以别有指归者也。故曰：‘观其《彖辞》，则思过半矣’。”^⑤ 《说文》“滋，益也。”树木枝茎叶花互相滋益，为一整体，车子辐毂衡于轴相互联系，各自承担其功能。如不相滋益、相互联系，必破败而不成其树木，必因部件残缺而无车之用。象为一卦的性情，为体；六

① 《周易内传发例》九。

② 《系辞下传》第三章，《周易内传》卷六上。

③ 《系辞下传》第九章，《周易内传》卷六上。

④ 《剥》，《周易外传》卷二。

⑤ 《系辞下传》第九章，《周易外传》卷六。

爻为其功效，为用，功效互相影响，相互倚存，同样为一整体。

王夫之也把象爻视为经权关系。权为变动不居，经为常，未尝离经而可以权物，说：“言‘权’则故不爽乎经，言‘经’则自有轻重取裁之意，故曰‘变而不失其经之谓权’。”“经、权，一也，因事之常变而分尔。”^①一卦中，六爻分别于不同位置，《系辞》下云：“爻有等”。他解释说：“‘等’，差别也。以数则有九、六、七、八，以象则有奇、偶、阴、阳，各成其形象。丽于六位者，二仪之象也。”^②在这里，爻是权，权为变通。象与爻关系也如经与权的关系，“以《象》之经，求《爻》之权，未有不针芥相即也。”^③只有“以象为主，而爻之杂撰是非，因时物而成者，即其质以思其变，乃谓之知《易》。”^④他称“时物”为“时与位也”，“卦者，事物之定体；爻，其一时一事之几也。”^⑤认为作为权，爻的特点主变动不居，因此吉凶因时而异，但不违背全卦的义理，即经。读《易》之法，以象为主，象就是经，有一定的法则。解《系辞》“六爻相杂，唯其时物也”说：“六爻之得失吉凶虽杂，若不合于象，然唯其发动之时位，因时立义耳，非有悖于卦之质也。”^⑥六爻中的吉凶之辞虽有与《象》不合，但不违背《象》所说的该卦的体质。

王夫之易学内容博大，还表现在以《易》来统摄其他经书。

关于常变关系，他指出：“礼之兴也于中古，《易》之兴也亦于中古。《易》与礼相得以章（原文为以章，疑为益彰——引者），而因《易》以生礼。故周以礼立国，而道肇于《易》。韩宣子观

① 《孟子·梁惠王下篇》七，《读四书大全说》卷八。

② 《系辞下传》第十章，《周易内传》卷六上。

③ 《周易内传发例》九。

④ 《系辞下传》第九章，《周易内传》卷六上。

⑤ 《系辞上传》第八章，《周易内传》卷五下。

⑥ 《系辞下传》第九章，《周易内传》卷六上。

《易》象与《春秋》，而曰‘周礼尽在鲁矣’，殆有以见其然也。《易》全用而无择，礼慎用而有则。礼合天经地纬，以备人事之吉凶，而于《易》则不敢泰然尽用之，于是而九卦之德著焉。《易》兼常变，礼惟贞常。《易》道大而无惭，礼数约而守正。故《易》极变而礼惟居常。”^①就时间而言，礼与《易》产生时代大体相同，就逻辑说，是礼生于《易》。另外，两者特征、功能不同。礼有据有则，贞常而不变。《易》则兼顾常变。他说：“是故圣人之教，有常有变。礼乐，道其常也，有善而无恶，矩度中和而形成不易，而一准之于《书》；《书》者，礼乐之宗也。《诗》、《春秋》兼其变者，《诗》之正变，《春秋》之是非，善不善俱存，而一准之于《易》；《易》者，正变、是非之宗也。”^②礼乐只社会伦理的法则、常规，《书》是先王的法典、告示、誓词等政治文献，是有典有要的法则，是礼乐之宗，具有不变性，均属常。《诗》以比兴而言志，有褒贬，《春秋》判定是非，权衡善恶，为变。这是把《易》以外的经书分为两类，各有常或变的特征，只有《易》才真正兼顾常变。又说：“《诗》、《书》、《礼》、《乐》之教，博象以治其常；龟筮之设，穷数以测其变。合其象数，贞其常变，而《易》以兴焉。”^③其他诸经与龟筮各执象数一端，象至常有定，数极变无穷，《易》合象数，把常变统一起来。

关于理事关系，他认为，“《春秋》之纪事也”，《春秋》为记事之作，应与《易》为表里，“故曰：‘《易》言其理，《春秋》见诸行事。’”^④《易》重在言理，而《春秋》为记事之作，它们之间的联系，可谓互为表里。他说：“天下之情，万变而无非实者，

① 《系辞下传》第七章，《周易外传》卷六。

② 《说卦传》七，《周易外传》卷七。

③ 《系辞上传》第二章，《周易外传》卷五。

④ 《系辞上传》第十章，《周易外传》卷五。

《诗》、《春秋》志之。天下之理，万变而无非实者，《易》志之，故曰：《易》言其理，《春秋》见诸行事。”^①《诗》与《春秋》反映的是天下之情与事，《易》召示的是天下之理。圣人，“本《易》以制礼，本礼以作《春秋》，所谓以礼存心而不忧横逆之至者也。”^②《春秋》之作本于礼，制礼又本于《易》，《春秋》本于《易》，在理事关系上，说明事本于理。

王夫之从常变、理事角度论述《易》与其他诸经的关系，旨在说明《易》是诸经的根本，其他经书统一于它。由此得出以下结论：

《诗》之比兴，《书》之政事，《春秋》之名分，《礼》之仪，《乐》之律，莫非象也，而《易》统会其理。^③

把其他经书只当做反映天下之象，具体地说是天下之象的不同侧面，各有其特点，而《易》则统一诸经之理。基于这种认识，他在自己非易学著作中，也大量地运用易学观点，以此来说明、解释一些理论和实践问题，也就是说他的易学思想渗透到他的尚书学、诗经学、春秋学、礼学、四书学诸领域。从这个意义上说，他的易学也是博大的。

三 汇纳众学

汉以来，易学渗透到历法、地理、律吕、数学等学科领域，扩大了易学研究的范围。但随之出现了从某一学科治《易》，并把其限于某一领域的趋势，王夫之反对这种观点，认为易学内容

① 《说卦传》七，《周易外传》卷七。

② 《系辞下传》第七章，《周易外传》卷六。

③ 《系辞下传》第三章，《周易外传》卷六。

博大，涉及天道人事，可谓汇纳众学。

关于历法，他认为，它只是“象数已然之迹，而非阴阳往来之神也。”^①任何历法都有它的局限性，是人们在特定历史条件下对天象的认识。而天象是在不断变化的，也即“日运刻移，东西循环，固无一定之方”，“自岁差之法明，尧时冬至日在虚，周、汉以后冬至日在斗，而今日在箕三度矣。”^②由于天象的变幻莫测，要了解天象就必须坚持灵活变通的原则，切不可拘泥于陈规陋法。与历法有所不同，《易》则是阴阳往来之神。象数已然之迹正是阴阳往来之神变化的具体显现。因此，他得出结论：“《易》可以衍历，历不可以限《易》。”^③在《易》与历法的关系上，《易》可以衍历法，是承认《易》比历法更根本，历法不可以限《易》，是说《易》比历法更博大。又说：“律历本于《易》之变通”，“故《易》可以推律历，律历不可以尽《易》。”^④本此观点，他对卦气说进行批判：

盖自战国，经学乱而术数兴，汉儒承之，以一定之小数窥测天道，为之限制，而审于“周流六虚，不可为典要”之变化，执十二卦以象十二月，外此者无所配合，则房又为一卦六日之说以文饰之，乃尚余四卦，则置之无用之地；其为道也，至远而泥者也。^⑤

（焦、京）二子者，乃欲限六十四卦之爻以各当一日，无以处余四卦，不得已而以震、兑、坎、离居分、至之位。则不知二分二至在六十卦之外而为之纲维邪？抑二分二至一

① 《系辞上传》第四章，《周易外传》卷五。

② 《思问录·外篇》。

③ 《系辞上传》第四章，《周易外传》卷五。

④ 《系辞上传》第六章，《周易外传》卷五。

⑤ 《临》，《周易内传》卷二上。

日而二卦以异于余卦邪？东震、西兑、南离、北坎者，位也；二分二至之日，时也。时经而位纬，二子取而错乱之也何居？故延寿者，筮史日者之流，以小术测阴阳之迹，似不足以知天化而叙治理，房是之学，乃敢以与人宗社哉？^①

卦气说为汉儒孟喜提出，以卦为值日，征吉凶。以震、离、坎、兑四正卦为二至二分之用日，坎为冬至，离为夏至，震为春分，兑为秋分。其余六十卦分布十二月，由复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤构成十二消息卦。六十卦每五卦为一月，每卦六爻，共三十当一月三十日。一年三百六十五日又四分之一，由于月有大小，每卦只为六日七分（七分，即八十分日之七）。又四正卦为二至二分之用日，则定其每卦主一日减八十分日之七，得八十分日之七十三，四正卦共主三日又八十分日之五十二。然后又从颐、晋、井、大畜四卦分值内减去四正卦所主之日数，以合一年三百六十五日又四分日之一。焦延寿和京房接受卦气说。王夫之反对京房把《易》限制在卦气说的范围，卦气说陷《易》于一隅。而对唐代僧一行利用《易》的“大衍之数”推算出《开元大衍历》，表示赞赏，因为这体现了他所倡导的《易》可以衍历的精神，因而有“一行智而京房迷”的评价。

关于地理，扬雄著《太玄》，把《太玄》视为宇宙之模型。王夫之指出：“其所仰观，四分历粗率之天文也；其所俯察，王莽所置方州部家之地理也。进退以为鬼神，而不知神短而鬼长；寒暑以为生死，而不知冬生而夏杀。方有定，而定神于其方；体有限，而限《易》以其体。”^② 反对扬雄把《易》限制在固定不变的范围之内，认为，“方圆整齐之象，皆立体以限《易》，而域

① 《汉元帝》五，《读通鉴论》卷四。

② 《系辞上传》第四章，《周易外传》卷五。

于其方，虽亦一隅之理所或有，而求以肖无方之神，难矣哉！”^①地理有形，或方或圆，而《易》道变幻莫测，广大采备，岂能限《易》于一隅。

对于律吕，王夫之认为，律历本于《易》才有变通。他说：“夫律者上生下生，减肖乎七八九六之往来，而黄钟之数十一，则天五地六之一数也。数全而仅用其二，以之建方，以之立体，是拘守其一，而欲蔽其全矣。故《易》可以该律，律不可以尽《易》。”^②黄钟所用之数十一，其实是《系辞》中的天五地六一对数，其他如天一地二，天三地四，天七地八，天九地十并没有涉及，只能是《易》的一个局部，以偏概全，以局部蔽整体，是片面的。因此，律不可以尽《易》、限《易》，律来源于《易》。对于数，他认为，有象才有数，数因象而生。《河图》五十五之数是“纪天地之化”的，数只是《易》的一个组成部分，非《易》全体。如果仅以数来解释《易》，那么就会陷入术数之学。他说：“充邵康节蔡西山之道，可勿仅以数学名也。始姑就之，天下趋焉；终遂耽之，大道隐焉。”^③数为小术，易为大道，把《易》只归结为数，是以小术隐大道。

王夫之解《易》博大，把多种学科纳入其易学体系中，并分别论述了它们与《易》的关系，这与《易》本身就是一个包括众多学科在内的百科全书有关，如纪昀所说：“《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术。”^④另外，也与清初学术的博大宏阔相联，清初学术的博大，也为王夫之治《易》提供了一定的学术氛围。他的易学内容宏阔，是这一学术风气的体现。

① 《系辞上传》第四章，《周易内传》卷五上。

② 《系辞上传》第四章，《周易外传》卷五。

③ 《子产对黄熊》，《续春秋左氏传博议》卷下。

④ 《经部·易类一》，《四库全书总目提要》卷一。

第二章 关于《周易》的结构与方法

关于《周易》的结构，王夫之提出“乾坤并建”说，探讨《易》卦的构成，以“乾坤并建”梳理《易》卦序列。在解《易》的方法上，他对前人的方法体例有选择地加以继承发展，创立“彖爻一致”这一新的解《易》方法，同时强调解《易》的灵活性。凡此，对深化《易》原典的研究，颇有启发。

第一节 伏羲画卦与乾坤并建

王夫之重视对卦序的起源与逻辑结构的研究，反对汉易京房和宋易邵雍，以及《序卦》关于易卦的解释，提出“伏羲画卦”、“乾坤并建”说。

一 河图生八卦

在探讨易卦的来源和形成时，王夫之主伏羲画卦说，伏羲画卦本于河图之数，河图生八卦。他认为，河图是“圣人作《易》画卦之所取则，孔子明言之矣。则八卦之奇偶配合，必即《河图》之象，圣人会其通，尽其变，以纪天地之化理也。明甚。”又“《图》之象，皆可摩荡以成象；《图》之数，皆可分合以为

数，而五位五十有五，参伍错综，而后八卦以成。”^①以河图来说明八卦的起源，反对以洛书图式解释八卦，或以五行配河图。“其以五行配《河图》者，盖即刘牧易《洛书》为《河图》之说所自出。《易》中并无五行之象与辞，五行特《洪范》九畴中之一畴，且不足以尽《洛书》，而况于《河图》！篇中广论之。其云‘天一生水，地六成之’云云，尤不知其何见而云然。先儒但沿陈说，无有能畅言其多少生成之实者。”^②又说：“《洛书》本龟背之文，古者龟卜或法之以为兆，而今不传。说者欲曲相附会于《周易》，则诬矣。”^③先儒指朱熹、蔡沈。在王夫之看来，汉以后“皆以五位五十有五为五行生成之序者，舍八卦而别言五行，既与《易》相叛离。”^④至于所谓“天一生水而地六成，地二生火而天七成，天三生木而地八成，地四生金而天九成，天五生土而地十成”，并无事实根据。五行说始见于《洪范》，五行乃人类必需生活资料，是讲人事，非言天道，汉易以五行配八卦，与《易》道背离。

王夫之论述了河图生八卦说：

《河图》中外之象，凡三重焉。七、八、九、六，天也；五、十，地也；一、二、三、四，人也。七、九，阳也；八、六，阴也。立天之道，阴与阳俱焉者也。至于天，而阴阳之数备矣。天包地外，地半于天者也，故其象二，而得数十五，犹未歎也。人成位于天地之中，合受天地之理数，故均于天而有四象，然而得数仅十，视地为歎矣。卦重

① 《周易内传发例》六。

② 《周易内传发例》六。

③ 《系辞上传》第十一章，《周易内传》卷五下。

④ 《系辞上传》第九章，《周易内传》卷五下。

三而为六，在天而七、八、九、六皆刚，而又下用地之五，人之或一或三，而六阳成。地五、十皆阴，五，刚也，刚亦阴之刚。又用天之八、六，人之二、四，而六阴成。此则《乾》《坤》六爻之象也。一、三皆阳也，《乾》虚其一而不用者，天道大备，《乾》且不得而尽焉，非如地道之尽于《坤》也。是知圣人则《河图》以画卦，非徒八卦然也，六十四卦皆《河图》所有之成象摩荡而成者。^①

河图之数分列内中外三重，象征天、地、人三才之象。外层七、八、九、六为天象，内层五、十为地数，中间一、二、三、四为人数，天包地外，人得位于天地之中，七、八、九、六处图外围，五、十处图之中央，一、二、三、四分布于中外之间。外围七、八、九、六为天道之象，《说卦》云：“立天之道曰阴与阳”，外围为天，“七、九，阳也；八、六，阴也”，故“立天之道，阴与阳俱焉者也。至于天，而阴阳之数备矣。”因《河图》五十有五之数，参伍错综以画八卦，而得天、地、雷、风、水、火、山、泽之象。因而重之，六十四卦亦可摩荡而成。

他说：“一、五、七合而为《乾》，二、十、六合而为《坤》，三、十、八合而为《坎》，四、五、九合而为《离》，一、三、二合而为《兑》，二、四、一合而为《艮》，九、六、八合而为《震》，八、七、九合而为《巽》。因其合之象而定其位，通其气，相薄不相射，以成变化，而天地所以吉凶生死乎万物者行焉。此圣人所以因《河图》而画八卦。”^②“定其位，通其气，相薄不相射”本于《说卦》“天地定位”一章，他认为“此章序伏羲则

① 《周易内传发例》六。

② 天一地二至所以成变化而行鬼神也条，《周易稗疏》卷三。

《河图》画八卦之理，而言其相错以成章也。”^① 天数一三五七九，地数二四六八十，合为五十有五。天数为奇，地数为偶。五与十居河图之中宫，下为一六，上为二七，左为三八，右为四九。即《系辞》说“五位相得而各有合”。图式中，一五七三个奇数合为乾卦象，二六三偶数合为坤卦象，乾为三阳，坤为三阴。左三八十合为坎卦象，二阴夹一阳。右四五九为离卦象，二阳夹一阴。一三二合为兑卦象，下二画为阳，上画为阴。二四一合为艮卦象，上一画为阳，下二画为阴。八七九合为巽，下画为阴，上二画为阳。就取象说，乾坤为天地，居上下之位，即“天地定位”；坎离为水火，居左右之位不相越，即“不相射”；兑艮为泽山，其数一二互用参以六七，即“山泽通气”；震巽为雷风，其数八九互用参以六七，即“风雷相薄”。河图八卦亦取自天地雷风水山泽之象。河图生八卦在于阴阳相错，强调阴阳相互配合的作用。王夫之把河图生八卦归结为其阴阳相得相合：

圣人始因《河图》之象而数其数，乃因其数之合而相得、以成三爻之位者著其象，故八卦画而《易》之体立焉。阴阳自相类聚者为合，阴与阳应、阳与阴感为相得。圣人比其合，通其相得，分之为八卦，而五位五十有五之各著其用于屈伸推荡之中，天道备而人事存乎其间。然则《河图》者，八卦之所自出，灿然眉列。^②

五位相得而各有合源于《系辞》，所谓合是说奇数为一类，偶数为一类，相得是说奇偶二数又相感应。圣人因其合而为乾坤两卦象，因其相得为六子卦象，即“分之为八卦”，八卦之象正是天

① 《说卦传》第三章，《周易内传》卷六下。

② 《系辞上传》第九章，《周易内传》卷五下。

地之数五十有五分布和结合的表现。天道和人事变化寓于其中。如阳奇为天气。其下施为五、七，行于地中；阴偶为地气，上行为十、六，交于天上。山泽之气聚天地之内，故一、二、三、四居于中宫之周围。雷风之气周流于天地之间，故六、七、八、九处于外围之位。河图中的象数体现阴阳二气相聚相感法则。

他发挥《系辞》“四象生八卦”时说：“纯阳为天，纯阴为地，而天有阴，地有刚，又各自为阴阳，二而四，四而合二，道本如是，非判然一分而遂不相有也。在天有阴阳，在阳有老少，在数有九七；在地有刚柔，在阴有老少，在数有六八；于是而四象成。故《易》一爻之中，有阴有阳，有老有少，而四象备焉。《震》、《坎》、《艮》之一阳，老阴所变；《巽》、《离》、《兑》之一阴，老阳所变；故曰‘四象生八卦’。”^① 天地都有阴阳刚柔，每卦每爻中也有阴阳，有老少，老阳、老阴、少阳、少阴，就是阴阳老少的结合，八卦也是阴阳结合变化而来，这是以阴阳相互涵蕴两仪生四象，四象生八卦。

王夫之河图八卦说不取五行相生和方位说，不以四方之数 and 先天卦位说解释八卦之象。将天地之数归之为奇偶两类数，以阴阳二气和天地风雷之象，解释奇偶类数的展开，以说明河图八卦的形成。他进一步阐述了重卦的形成过程，解“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣”说：

若以伏羲画卦及筮者积次上生而成六爻者言之，则非内三画遽成乎八卦，而别起外三画以层累之。故《传》言参三才而两之，合二爻而为一位。“重”者，一爻立而又重一爻也。故此于八卦言象，于重卦言爻。而《屯》、《蒙》以下之卦，皆性情功效之动几，非象也，则非一象列而又增三画为

^① 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

一象。

“因而重之”者，因八卦之体，仍而不改，每画演而为二，以具阴阳、刚柔、仁义之道也。^①

“八卦成列”，指三画已具，成八卦。“象在其中”，指三画卦具有天地雷风水火山泽之象。“因而重之”，谓三画卦各爻又重为一爻，为六画卦。六画卦为爻重，非象重，不是于三画之上复加三画，故《系辞》说“爻在其中”。这是基于对《说卦》“兼三才而两之”的理解。三画之卦，每画各增一爻，即“演而为二”，体现三才之道，与旧说以三画卦之上各加三画卦为重不同。八重卦变六十四卦的法则是：“初、三、五，八卦之本位，二、四、上，其重也。所重之次，阳卦先阳，而阴自下变；阴卦先阴，而阳自下变；故交错而成列。”^②以三画卦为六画卦中初三五之位，其上各加一爻为二四上之爻。相重程序为，阳卦二四上先重阳爻，其次六画卦从二画开始变为阴爻，或为一爻变、二爻变、三爻变，即“阳卦先阳，而阴自下变”。阴卦二四上先重阴爻，其次六画卦从二画变开始为阳爻，或一爻变、二爻变、三爻变，即“阴卦先阴，而阳自下变”。八卦按此法则重之，每卦为八个重卦，共六十四卦。王夫之所谓“阴自下变”和“阳自下变”旨在说明三画卦变为六画卦，同样依据奇偶或阴阳相配和变易的法则。即初三五为阳刚之位，二四上为阴柔之位，相配合成为三才六画卦。居阳刚之位不变，居阴柔之位可变，可变不是阴变阳，就是阳变阴，体现阳辟阴翕，阴阳相推法则。这一主张受元明以来象学卦变说的影响。

① 《系辞下传》第一章，《周易内传》卷六上。

② 《系辞下传》第一章，《周易内传》卷六上。

二 乾坤并建

伏羲画卦说明八卦与六十四卦的形成，在于奇偶二数和阴阳二象的相互配合，乾坤两卦最能体现奇偶、阴阳特征，它们在六十四卦中占有重要地位。因此，王夫之提出乾坤并建的思想，把乾坤并建的提出归咎于文王，有以下论点：

伏羲以八卦生六十四卦，而文王统之于《乾》、《坤》之并建，则尤以发先圣之藏。^①

伏羲平列八卦，而《乾》君《坤》藏之象已著；文王并建《乾》、《坤》以统《易》，亦善承伏羲之意而著明之耳。

此言六子之大用，所以摩荡阴阳，互相节宣，而归本于《乾》、《坤》也。^②

大哉《周易》乎！《乾》、《坤》并建，以为大始，以为永成，以统六子，以函五十六卦之变，道大而功高，德盛而与众，故未有盛于《周易》者也。

周道尚纯，体天地之全以备于己。纯者至矣，故《诗》曰‘于乎不显，文王之德之纯’，文王之所以配天也。^③

至于文王，益求诸天人性命之原，而见天下之物，天下之事，天下之变，一本于太极阴阳动静之几，贞邪、诚妄、兴衰、利害，皆刚柔六位交错固然之理，乃易其序，以《乾》、《坤》并建为之统宗，而错综以成六十四卦，举万变之必形者可以约言而该其义，则《周易》之《象辞》所由折

① 《说卦传》第一章，《周易内传》卷六下。

② 《说卦传》第五章，《周易内传》卷六下。

③ 《系辞上传》第一章，《周易外传》卷五。

衷往圣而不可易也。^①

“乾君坤藏”表示乾坤两卦乃六子之本原。乾坤并建是文王对伏羲画卦之理的阐发。《周易》的精华在于乾坤并建，六子卦、五十六卦皆为乾坤之展开，此归功于文王。文王认为天人之变皆本于阴阳动静之兆，阴阳为爻的基本因子，乾坤最能体现阴阳两爻，以乾坤并健为统宗，以絪縕生化为核心，以刚柔交错为形式，以卦爻辞为义蕴，六十四卦之序列形成。

王夫之所讲的乾坤并建有以下内涵：

乾坤以德界说。他指出：“凡卦有取象于物理人事者，而《乾》、《坤》独以德立名。”乾坤“为变化生成自无而有之初几，而通乎万类，会嘉美以无害悖，其德均也。”“隤然委顺之谓坤，阴柔之象也。此卦六爻皆阴，柔静之至，故其德为‘坤’。”“坤之德‘元亨’同于乾者。”“其所利者‘牝马之贞’，不如《乾》之以神用而不息，无不利而利者皆贞也。”坤虽利物之滋生，但因“滞于形质，则攻取相役，而或成乎惨害，于是而有不正者焉。”^② 乾者“盖就阴阳合运之中，举其阳之盛大流行者言之也。”“乾，气之舒也。阴气之结，为形为魄，恒凝而有质。阳气之行于形质之中外者，为气为神，恒舒而毕通，推荡乎阴而善其变化，无大不屈，无小不入，其用和煦而靡不胜，故又曰‘健’也。”“元、亨、利、贞者，《乾》固有之德，而功即于此遂者也。”乾利物之“变正”，“遍成物而无所吝”，“变化万有而无所偏私，因物以成物，因事以成事，无诡随，亦无屈挠，正而固矣。”^③ “男德刚而女德柔，君子德明而小人德暗。男女各有魂

① 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

② 《坤》，《周易内传》卷一上。

③ 《乾》，《周易内传》卷一上。

魄，君子小人各有性情。男不无阴，而以刚奇施者，其致用阳；女不无阳，而以柔偶受者，其致用阴。”乾“云其致用者而已。”^①以上所引说明两点，其一乾坤以德立名，两卦均有德。德指阴阳的性情功效，乾坤之德包含阴阳之性情与功效不可分。其二，乾坤之德有所不同。因为阴阳之性情功效不同，乾阳气，特征为舒、健，坤阴气，特征为凝、顺。在一物之中，阳占主导，则其变化必正，阴占主导，则其变化必不正，乾坤所起的作用不相同。

他说：“唯刚乃可以载物，地之载必积广厚，故曰地势《坤》。”“《乾》，气之健也。无体者，至健则不滞于一事，随方即应，可以御万理而不穷，故无所迟疑，洞达明示而易知。”“《坤》，情之顺也，顺天而行，己无专见之能以烦扰争功，而《乾》之所至，随效法焉，故不劳而功能自著，此以《乾》、《坤》之德言。”^②坤虽柔，但也有刚健的成分，因为乾坤互渗，只有刚健才可以载物，地载物必定因为其广大宽厚，此体现坤的品格。乾为气之健，无形体，其至健不滞待于一事，但它可驾御万物之理，无所迟疑，阳气之健洞达明示而易知。地之气为顺，顺天而行，坤从不自著而效法乾，正因为如此才不劳而功自显，这是以乾坤之德来说的。乾坤之德其实是天地之德的一种表现，是人类德性的物化。

既然乾坤以德立名，那么它们就无时间先后。他以知能为乾坤的性能，“知能”本《系辞》“乾以易知，坤以简能”。乾坤两卦，如同呼与吸、雷与电、天与地、两目和两耳一样，同时存在发挥功能。以坤或艮为《易》之首，以乾为首均不对。乾坤不能分先后，因为天地万物都有阴阳两方面，“六十二卦有时，而

① 《乾》，《周易外传》卷一。

② 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

《乾》、《坤》无时。”^①《周易》始言乾卦，有元亨利贞之德，就其刚阳之性说的，不是说乾卦先于坤卦。乾坤无时，如天地阴阳无先后一样。“《周易》并建《乾》、《坤》于首，无有先后，天地一成之象也。无有地而无天、有天而无地之时，则无有有《乾》而无《坤》，有《坤》而无《乾》之道。”^②天地并存，无有先后，乾坤作为天地的象征，也无先后。乾坤最能体现天地之德性。“《乾》、《坤》，谓《易》所并建以统卦爻者。言天下之至健者，唯《乾》之德行也；天下之至顺者，唯《坤》之德行也。”^③“阳之始命以成性，阴之始性以成形，时无先后。”^④所谓无时，即无时间先后，也就说明乾坤非历时而共时。他认为，《易》卦有阴阳幽明隐显向背的特点：

夫阳奇阴偶，相积而六。阳合于阴，阴体乃成；阴合于阳，阳体乃成。有体乃有撰。阳亦六也，阴亦六也。阴阳各六，而见于撰者半，居为德者半。合德、撰而阴阳之数十二，故《易》有十二；而位定于六者，撰可见，德不可见也。

故门立，而开阖任乎用。牖无阴，开而不能阖；墙无阳，阖而不能开。德不备而撰不能以相通矣。由此观之，阴阳各六，而数位必十有二，失半而无以见《易》。故因其撰，求其通；窥其体，备其德；而《易》可知已。^⑤

每卦都为阴阳奇偶相合，阴阳爻的形成都离不开阴阳结合，只不

① 《乾》，《周易内传》卷一上。

② 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

③ 《系辞下传》第十二章，《周易内传》卷六上。

④ 《坤》，《周易内传》卷一上。

⑤ 《系辞下传》第六章，《周易外传》卷六。

过阴阳不同时显现，隐半见半罢了，表现为撰德合为十二位，阴阳如门窗开阖相互涵蕴，阴阳各六位，失去一半则无以见《易》。其解《系辞》“是故知幽明之故”说：“见而荣者明也，隐而落者幽也。其故则明以达幽，而幽者所以养明；明非外袭，幽非永息。于《易》之六阴六阳互见于六位，以乘时而成文理者，可以知幽明之为一物，而但以时为显藏也。”^① 见为明，隐为幽，幽明相联，《易》卦六阴六阳，或为明或为幽，阳为明时其阴不灭，阴为明时阳亦不息，两者相济构成一卦十二位之整体，“阴阳向背十二位，自然之理数也”^②，非人主观所为。

乾坤最能反映幽明、隐显、向背。如他说：“《乾》之见于撰者六阳，居以为德者六阴；《坤》之见于撰者六阴，居以为德者六阳。道有其六阳，《乾》俱见以为撰，故可确然以其至健听天下之化；道有其六阴，《坤》俱见以为撰，故可隤然以其至顺听天下之变。”^③ “撰”与“德”出自《系辞》“以体天地之撰，以通神明之德”。撰为卦画显现者，德为卦画隐藏者，道指一阴一阳之道。乾为纯阳而至健，坤为纯阴而至顺，俱见六爻为撰，不见六爻为德，合撰德为一体，共十二位，即乾有六阳六阴，坤也有六阴六阳，最能体现《易》卦的构成。又“《乾》之积阳甚于《大过》，而非过者，十二位之在幽明，各司其化，莫阳于明，莫阴于幽，阴不自失其居，故阳可无过。”^④ 乾卦为纯阳，积阳甚大，虽盛而无过，是因为其中六阴并不消失，而居于幽处，乾卦阴阳十二位各司其化，加以调节。解坤卦上六《文言》“阴疑阳必战”说：“阴阳各六，十二位而向背分。阳动而见，阴静而隐”，“阴向而阳背，疑

① 《系辞上传》第四章，《周易内传》卷五上。

② 《既济》，《周易内传》卷四下。

③ 《系辞下传》第六章，《周易外传》卷六。

④ 《大过》，《周易内传》卷二下。

于阴之且代阳而兴矣。”解坤卦上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”说：“阴亢已极，则阳必奋起。龙，阳物也。‘于野’，卦外之象。阴阳各有六位。《坤》六阴毕见，则六阳皆隐而固在；此盛而已竭，彼伏而方兴，战而交伤，所必然矣。”^①坤卦也有六阴六阳，它们之间互为向背隐显，六阴显于外，六阳隐于幽处，并非不存在。当上六阴盛将衰之际，伏隐之阳与阴交战，故爻说“龙战于野”。他从阴阳向背关系出发评论周敦颐太极图：

太极，大圆者也。图但取其一面，而三阴三阳具焉。其所以不能写于图中者，亦有三阴三阳，则六阴六阳具足矣。特图但显三画卦之象，而《易》之《乾》、《坤》并建，则以显六画卦之理。乃能显者，爻之六阴六阳而为十二，所终不能显者，一卦之中，向者背者，六幽六明，而位亦十二也。十二者，象天十二次之位，为大圆之体。太极一浑天之全体，见者半，隐者半，阴阳寓于其位，故穀转而恒见其六。《乾》明则《坤》处于幽，《坤》明则《乾》处于幽。《周易》并列之，示不相离，实则一卦之向背而《乾》《坤》皆在焉。非徒《乾》《坤》为然也，明为《屯》、《蒙》，则幽为《鼎》、《革》，无不然也。^②

周敦颐太极图中的第二图，三阴二阳环抱，实际上六阴六阳具足，另外三阴三阳没有画出，只显三画卦之象。乾坤并建显现卦画为六阳六阴，未显于卦画亦为六阴或六阳，一卦六画实际共有十二位，六显六隐，一卦十二位如同浑天之体，共十二次，一半见于地上，一半隐于地下，运转不已，人们见到只是一半。乾卦

① 《坤》，《周易内传》卷一上。

② 《周易内传发例》七。

虽为阳，其幽处为坤；坤卦虽为阴，其幽处又为乾。乾坤并建说明乾坤相互向背不相离。屯蒙与鼎革两对卦也属向背幽明关系。简言之，“阴阳之位十有二，向背幽明，各居其半，而循环以发见。”^①

他认为乾坤并建与数的奇偶有关，说：“盖《乾》、《坤》之化行于六子者莫不有定位，故文王并建《乾》、《坤》，而卦由之以生，相错者不离乎五十有五之中。”^② 解《系辞》“天尊地卑，乾坤定矣”说：“此言奇偶之画，函三于一，纯乎奇而为六阳之卦，以成乎至建；于三得二，纯乎偶而为六阴之卦，以成乎大顺。奇偶至纯而至足于两间，故《乾》《坤》并建而统《易》，其象然，其数然，其德然，卦画之所设，乃固然之大用也。”^③ 阳爻之数为一中函三，其中为实，连贯一起，其画为一；阴爻之数为于三中得二，其中为虚，两边分开，画为--。卦有六位，乾为奇数，即纯阳，坤为偶数，纯阴。乾坤两卦其数、象、德，至纯至足，为其他卦的基础。关于一卦六位，他说：“道之见于数者，奇偶而已矣。奇一偶二，奇偶合而三，故八卦之画三，而数之分合具矣。然此者，数之自然，未能以其德及乎天下也。推德以及天下，因其自然而复为之合。三亦奇也，偶其所奇而六，故六十四卦之画六，而天地之德合。”^④ 八卦每卦三画，表示奇一偶二合而为三。按奇偶相配法则推衍，三画为奇数，需与偶数相配，所以三乘二，“偶其所奇”为六画，每卦皆六位，符合天地并列的德行。奇偶二数是乾坤并建的出发点。

他认为，乾坤并建说最能体现自然界阴阳相济的事实，因为

① 《泰》，《周易内传》卷一下。

② 《说卦传》第三章，《周易内传》卷六下。

③ 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

④ 《系辞下传》第六章，《周易外传》卷六。

“古今之遥，两间之大，一物之体性、一事之功能，无有阴而无阳，无有阳而无阴，无有地而无天，无有天而无地，不应立一纯阳无阴之卦。”^①又“阴阳二气絪縕于宇宙，融结于万汇，不相离，不相胜，无有阳而无阴、有阴而无阳，无有地而无天、有天而无地。故《周易》并建《乾》、《坤》为诸卦之统宗，不孤立也。”^②天地间阴阳不可分离，正如阴阳相济统一一样，乾坤作为纯阳纯阴卦也应统一。他说：“凡阳爻皆《乾》之阳，凡阴爻皆《坤》之阴也。”“阴阳合而成六十二卦，各有性情功效，而体因定焉。”^③把其他六十二卦说成皆由乾坤两卦演出，这符合阴阳变异的法则。

第二节 乾坤并建与六十二卦

王夫之不同意《序卦传》关于卦序的观点，提出乾坤并建，并以此探讨乾坤与六十二卦的关系，梳理《周易》的卦序。

一 批判《序卦传》

早年，他作《周易外传》时就反对《序卦》对《易》序的解释，说：“《序卦》非圣之书，愚于《外传》辨之详矣。”^④他一直持此说。因为《序卦》对六十四卦顺序的解释不能自圆其说。《外传》把《序卦》的解释归为三种：“其为说也，有相因者，有相成者，有相反者。”并逐次反诘。关于相因，后卦因前卦而有

① 《乾》，《周易内传》卷一上。

② 《坤》，《周易内传》卷一上。

③ 《系辞下传》第六章，《周易内传》卷六上。

④ 《周易内传发例》二〇。

并成就前卦，如《序卦》有“物生必蒙”，即说有屯方有蒙，有师方有比。而随与蛊、渐与归妹均为前后卦，但不相因而相反。因此《序卦》“以喜随人者必有事”，“进必有所归”不通。关于相成，前卦因后卦成立，《序卦》有“物稚不可不养”，而复与无妄、萃与姤为前后卦，但非相成，而是相报关系，如复为一阳生，报以三阳为无妄。《序卦》“复则无妄”、“相遇而后聚”，不通。关于相反，《序卦》有“嗑者合也，物不可苟合而已，故受之以贲”、“恒者久也，物不可以久居其所，故受之以遁。”即前后相反，或因前卦之屈，激后卦之伸。他认为，六阴六阳或显或隐，或消或长，出于无心，为变化必有现象，因此，“六十四象有险有驳而不废”，而且险驳之象“不待相救而过自寡”，无须以后卦之长，补前卦之短。“吾未见《贲》立而《噬嗑》之合遂不苟，《遁》来而《恒》可舍其所而弗久居也。”《序卦》的逻辑是，“因之义穷而托之成，成之义穷则托之反，唯其意之所拟，说之可立，而序生焉”，他对此“未有以见其信然也。”《序卦》中相因、相成、相反这“三义不立，而舞文以相附合，故曰非圣人之书也。”^①

在他看来，六十四卦非前后连续，后卦因前卦而有，而是无渐、无待、无留的。关于无渐，“往来之序，不先《震》、《巽》而先《坎》、《离》；消长之几，不先《复》、《姤》而先《泰》、《否》。道建于中以受全体，化均于纯以生大用，非有渐也明矣。”泰否可见为六阴六阳，居《易》卦序中间，不是在震巽四阴二阳或四阳二阴，以及复姤五阴一阳或五阳一阴后。阴阳往来消长出于六阴六阳之大用，不是渐进的过程。关于无待、无留，“有所待非道也，续有时则断有际，续其断者必有他主，阴阳之外无主也。有所留非道也，存诸无用则出之不力，出其存者必别有情，

^① 《序卦传》，《周易外传》卷七。

往来之外无情也。”阴阳往来于十二位中，消长于六阴六阳之内，八卦、十二辟卦、三十六象皆备自足。“无待，则后卦不因前卦而有，无留，则前卦不资后卦而成。”“六十四卦之相次，其条理也，非其序也。”条理指逻辑展开，序为时间上的因果联系。他说：“故六子之属，与十二卦之属，犬牙相互函受，而无同分之参以成断续之迹。取诸法象，则日月五纬经星之相错，旷万年而无合璧连珠之日，《易》亦是而已矣。故曰‘神无方而《易》无体’。”^①“犬牙互相函受”即阴阳爻象相综相错，逻辑联系。“同分之参以成断续之迹”为时间因果系列。乾坤并建，以十二阴阳展开说明六十二卦，反对《序卦》前后相生之论。

在批判《序卦传》的同时，王夫之提出乾坤变六十二的三种图式：（1）乾坤两卦变为六子卦，乾坤及六子卦再变为五十六卦。“《乾》、《坤》首建，位极于定，道极于纯，十二位阴阳具足，为六子五十六卦阖辟显微之宗。”（2）乾坤变十辟卦，十二辟卦再变五十二卦。“乾坤首建，极阴阳之至盛，以为变化之由，故曰：‘《乾》、《坤》其《易》之门邪！’消长之数，皆因此而生。”十二辟卦讲阴阳消长的过程，以十二辟卦为经，“故消长之几为变化之所自出，则之十二卦者以为之经。”其变为五十二卦的过程讲阴阳往来，即互为隐见。（3）乾坤并建，展开为八错卦，二十八综卦，共三十六象，六十四卦。“自两卦而言之，错者捷错，综者捷综，《乾》《坤》通理皆在，而未尝有所缺于阴阳健顺之全。”六十四卦的排列，两卦为一对，非错即综，皆具乾坤十二阴阳之全体。“六十四卦向背颠倒，而象皆合错。象三十六，其不可综者八。凡综之象二十八，其可综者固可错也。合四卦而一纯，则六阴六阳之全再备矣。错者捷错，综者捷综，两卦

① 《序卦传》，《周易外传》卷七。

合用，四卦合体，体有各见而用必同轴。”^① 六十四卦，从其向背倒转看，归为三十六象。错而不综者有八卦，其余二十八为综卦。综卦象中含有错卦象。错而不综卦，两卦合为一体，综卦四卦合为一体，均见六阴六阳，分三组。这三个图式在解释各卦时，颇多牵强僵化之处，与“《易》之为道，自以错综相易为变化之经，而以阴阳之消长屈伸、变动不居者为不测之神”^② 的精神不符，故晚年作《周易内传》删去，但乾坤并建思想并没有变，而是更加成熟了。

二 乾坤统《易》卦

王夫之的基本观点是乾坤统《易》卦，并以此来探讨乾坤两卦与其他六十二卦的关系。

阴阳隐显向背的关系。他说：“六阳六阴往来于向背十二位之中，而发见于六位，交相错以利时乘之用。阳之变，阴之化，皆自然必有之功效，故六子兴焉，以为六十二卦之权与，而《易》道备焉。”^③ 每卦的六爻都有六阴六阳，它们向背共十二位，正是这六阴六阳相互交错才形成六子卦，以及六十二卦，阴阳隐显向背关系包含着易道。以复卦为例：“一阳初生于积阴之下，而谓之复者，阴阳之撰各六，其位亦十有二，半隐半见，见者为明，而非忽有，隐者为幽，而非竟无，天道人事，无不皆然，体之充实，所谓诚也。十二位之阴阳，隐见各半，其发用者，皆其见而明者也。”又说：“然《姤》一阴下见，不可谓之复者，阳位乎明，阴位乎幽，阳以发，阴以居，道之大经也，则六位本皆阳位，阴有时践其位，而固非其位，故阳曰复，而阴不可

① 《序卦传》，《周易外传》卷七。

② 《周易内传发例》二〇。

③ 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

曰复。”“天之运行恒半隐半见。日过一度，周而复出于地，于此可想阴阳具足，屈伸于幽明，而非有无也。”^① 阴阳的本性是阳处明，阴处幽。复卦一阳生于下，表示其背后之阳，复现于外，故称复。姤卦一阴生于下，不称为复。因为其背后阴显于外，不符合阳明阴幽之大法。任何一卦都有六阴六阳十二位，阴阳具足，不过因为向背的关系，只能见到阴阳构成的六位。邵雍说：“夫易根于乾坤，而生于复姤。盖刚交柔而为复，柔交刚而为姤，自兹而无穷矣。”^② 以刚柔相交释复姤，与王夫之不同。

他以向背关系说明其他阴阳相杂卦的形成，说：“《乾》有六阳，《坤》有六阴；而其交也，至《屯》、《蒙》而二阳参四阴，至《需》、《讼》而二阴参四阳，非阴阳之有缺也。《屯》、《蒙》之二阳丽于明，四阳处于幽，《需》、《讼》之二阴处于明，四阴处于幽，其形而见者为《屯》、《蒙》，其隐而未见者为《鼎》、《革》，形而见者为《需》、《讼》，隐而未见者为《晋》、《明夷》（余仿此）：变易而各乘其时，居其位，成其法象，非所见者有，所不见者无也。故曰‘《乾》、《坤》其《易》之蕴邪’，言《易》藏蓄阴阳，具足充满，以因时而成六十二象。”^③ 乾坤各有阴阳十二位，或幽隐或明见，构成不同杂卦之象。如屯蒙二卦乃二阳四阴，二阳为乾卦显于外者，四阴为坤卦显于外者。但乾卦四阳，坤卦二阴非消失，而是隐于幽处。这隐于幽处四阳二阴显于外，则为鼎革二卦象。屯蒙和鼎革的区别在于乾坤两卦十二阴阳隐显不同。需讼与晋夷也互为向背隐显，其他卦的关系皆如此。

与阴阳向背相关，他提出错综关系：“‘错’，冶金之器，交相违拂之谓。‘综’，以绳维经，使上下而交织者，互相升降之谓

① 《复》，《周易内传》卷二下。

② 邵雍：《观物外篇上·先天象数第二》。

③ 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

也。”“其错也，一向一背，而羸于此者拙于彼；其综也，一升一降，而往以顺者来以逆。”^① 又“向背之间，相错者皆备也；往来之际，相综者皆实也。”^② 错卦表示卦象向背屈伸对立，综卦表示爻象升降往来，皆呈上下、升降、往来之象。错综关系在于说明六十二卦为乾坤两卦自身的展开。他说：“《乾》、《坤》并建，阴阳六位各至，足以随时而相为隐显以成错综，则合六十四卦之德于《乾》、《坤》，而达《乾》、《坤》之化于六十有二，道足而神行，其伸不吝，其屈不悔，故于天下之故，遗形器之滯累，而运以无方无体之大用，化之所以不可知也。此明《易》之为道，圣人以天性之神，尽天地之妙，而立为大经，达为百顺，非其他象数之学所可与也。”“《易》以《乾》之六阳、《坤》之六阴大备而错综以成变化为体，故《乾》非无阴，阴处于幽也；《坤》非无阳，阳处于幽也。”“六十四卦，六阴六阳具足，屈伸幽明各以其时而已。”^③ 乾坤两卦形成六十二卦之序列正是由于其相错相综。他说：“以爻象言之，则六十二卦、三百八十四爻，皆一阴一阳之所生”，也即“《乾》《坤》之生，广大如此，故《周易》并建以为首，而六十二卦之错综以备物化，而天道尽于此也。”^④ 阴阳向背只是构成卦象的前提，而相错相综完成诸卦爻的组合，形成不同的卦。

以错综对卦分类，揭示卦序的逻辑。他说：“故《周易》之序，错综相比，合二卦以著幽明屈伸之一致。”“《乾》《坤》者，错以相应也。《屯》《蒙》者，综以相报也。此《周易》之大纲，以尽阴阳之用者也。余卦仿此。”^⑤ 卦序皆以错综构成，合而观

① 《系辞上传》第十章，《周易内传》卷五下。

② 《杂卦传》，《周易外传》卷七。

③ 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

④ 《系辞上传》第六章，《周易内传》卷五上。

⑤ 《坤》，《周易内传》卷一上。

之，如一物之两面，隐显、向背、幽明使其相异。乾坤为错卦，乾隐则坤现，屯蒙为综卦，升降往来。又说：“《易》以综为用，所以象人事往复之报，而略其错，故向背之理未彰。然《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《颐》、《大过》、《小过》、《中孚》，已具其机。”^①“《易》之为象，《乾》《坤》、《坎》《离》、《颐》《大过》、《中孚》《小过》之相错，余卦二十八象之相综，物象备矣。”^②六十四卦的顺序是错综相配。始于乾坤相错，经屯蒙相综，至颐、大过、坎、离又为相错，后又为综卦，又至中孚小过为错卦，终以既济未济综卦。错卦表示阴阳相应，综卦表示阴阳相报，合两卦或四卦为一体，可见为六阴六阳，阴阳对错升降。

他认为，“《周易》并建《乾》、《坤》以为首，而显其相错之妙。”^③由相错引出消长同异关系，“《乾》、《坤》定位，而隐见轮周，其正相向者，值其纯阳，旋报以纯阴，则为《乾》、《坤》；欹而侧也，则或隐而消，或见而长，为《泰》、《否》、《临》、《观》、《剥》、《复》、《遁》、《大壮》《夬》、《姤》。故消长之几为变化之所自出。”相错之卦，合其向背，阴阳各六是均衡，无消长。若就其显而现者，“阳消则阴长，阴消则阳长”^④，而“阴阳有十二位焉，其向背相值也。”^⑤他说：“错者，同异也。”“或始同而终异，或始异而终同。”^⑥就相错双方自身而言，相错不相综的卦，如乾坤、坎离、颐大过、中孚小过两两相错，同位之爻皆阴阳相异，其中任何一卦上下颠倒，其象同而不变。乾坤与六子（震巽、坎离、艮兑）每一卦自身上下体皆相同，而相错则同

① 《周易内传发例》七。

② 《动物篇》，《张子正蒙注》卷三。

③ 《系辞上传》第一章，《周易外传》卷五。

④ 《序卦传》，《周易外传》卷七。

⑤ 《否》，《周易外传》卷一。

⑥ 《动物篇》，《张子正蒙注》卷三。

位之爻阴阳相异。推而言之，六十四卦自身皆为同，两两相错则异。若论卦与卦之间的关系，则前者如需、大有，下体同为乾，上体为坎、离相异。后者如屯、井，下体震、巽相异，上体同为坎。“然阴阳之数各六，具足于两间，阴盛而阳微，阳隐而未见耳。”^①阴阳寓于位之中，合其向背则六阴六阳皆在。

以上王夫之所讲的幽明、向背、错综等关系都是一致的，皆在探讨乾坤并建与六十二卦关系。其解《系辞》“夫乾，天下之至建也”说：

是以六阳六阴并建以偕行，升降盈虚、为主为辅于物化人情者，以其纯而不杂、易简之德，备天下险阻之变而无不通。六十四卦、三百八十四爻，无非《乾》、《坤》之所自为，则抑无非《乾》、《坤》之所自知也。^②

《周易》之全体，六阳六阴而已矣。其为刚柔之相摩，荡为八卦者，无往而不得夫《乾》、《坤》二纯之数也。其为八卦之相摩，荡为六十四卦者，错之综之，而十二位之阴阳亦无不备也。无不备，无不纯矣。

故非天下之至纯者，不能行乎天下之至杂。^③

《易》卦无非六阴六阳构成，刚柔相摩而为八卦，八卦相荡而为六十四卦，皆基于乾坤，因为乾坤为纯阴纯阳，最能反映《易》卦的特质。就六画卦说，乾坤各以其阴阳至纯之德备于十二位之中，有此至纯至足之德，方能演变为杂卦，也即阴阳相间之卦。他反对《序卦》文对卦序的解释，说：“故阳节以六，阴节以六，

① 《豫》，《周易内传》卷二上。

② 《系辞下传》第十二章，《周易内传》卷六上。

③ 《系辞上传》第一章，《周易外传》卷五。

十二为阴阳之大节而数皆备；见者半，不见者半，十二位隐见俱存，而用其见之六位，彼六位之隐者亦犹是也。故《乾》《坤》有向背，六十二卦有错综，众变而不舍《乾》《坤》之大宗。”^①节谓节度，乾坤卦分别以六阳六阴可见者为节度，但其背后隐藏着六阴或六阳，乾坤各阴阳十二位有显有隐，有向有背，错综变化，而为六十二卦，总之，《易》卦皆以乾坤为宗。

王夫之肯定向背、错综关系与《杂卦》有关，说：“‘杂’者，相间之谓也。一彼一此，一往一复，阴阳互建，而道义之门启焉。故自伏羲始画，而即以相杂者为变易之体。文王因之，而以错综相比为其序。”“杂卦者，言其道同，而易地则忧乐安危，出处语默，各因乎往复循环之理数，而无不可体之以为道也。”“知其异乃可以统其同，用其半即可以会其全，故略于错而专于综。实则错综皆杂也，错者幽明之迭用，综皆用其明者也。《周易》六十四卦，为三十二对耦之旨也，而《传》为言其性情功效之别焉。”^②卦象有纯杂之分，纯指非阴阳相间，杂指阴阳相间。《杂卦》讲卦象间差别，卦象相反，卦义亦相反，但也要“知其异乃可以统其同”，从六画中领会阴阳十二位全体。此传主讲综卦之相反，比、师以下四十八卦为综卦，错卦也阴阳相间，均为杂卦。以《杂卦》中的卦序为其错综说的根源。

又说：“夫错因向背，同资皆备之材；综尚往来，共役当时之实。会其大全而非异体，乘乎可见而无殊用。然则卦杂而德必纯，德纯而无相反之道，其亦曙矣。而《杂卦》之德恒相反者，何也？道之所凝者性也；道之所行者时也；性之所承者善也；时之所承者变也；性载善而一本，道因时而万殊也。”^③两卦向背

① 《序卦传》，《周易外传》卷七。

② 《杂卦传》，《周易内传》卷六下。

③ 《杂卦传》，《周易外传》卷七。

合为错卦，十二阴阳皆见，谓“同资皆备之材”。四卦往来合为综卦，也十二阴阳皆备，“共役当时之实”。错卦并非异体，综卦也非殊用，皆为十二阴阳之大用，错综两卦皆以十二阴阳为本体，“卦杂而德必纯，德纯而无相反之道”。《杂卦》文言其德相反，是就其因时变易说的。因为道之推行，因时而变易，所以杂卦德又有相反一面，即“性载善而一本，道因时而万殊”。王夫之把乾坤与其他卦的关系看成体用关系，有以下论述：

以全《易》言之，《乾》、《坤》并建以为体，六十二卦皆其用。

用者，用其体也。原其全体以知用之所自生，要其发用以知体之所终变。舍《乾》、《坤》无《易》。^①

《乾》、《坤》谓阴阳也。凡卦之阴爻皆《坤》顺之体，阳爻皆《乾》健之体；散见于六十二卦者，虽《乾》、《坤》之象不全，而体固具也。

故六爻之有阴阳，皆《乾》《坤》之德，而用之不穷也。^②

《周易》、《乾》、《坤》并建，以统全《易》，阴阳之至足，健顺之至纯，太极本然之体也，而用行乎其间矣。^③

故纯《乾》纯《坤》并建以立《易》体，而阴阳刚柔各成其能。^④

唯其《乾》、《坤》并建，六阳六阴各处于至足以储用，而十二位之半隐而半见，唯见者为形象之可用者也。^⑤

① 《系辞下传》第九章，《周易内传》卷六上。

② 《系辞上传》第十一章，《周易内传》卷五下。

③ 《既济》，《周易内传》卷四下。

④ 《贲》，《周易内传》卷二下。

⑤ 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

故《乾》可以有《坤》，《坤》可以有《乾》，《乾》、《坤》可以有六十二卦，六十二卦可以有《乾》、《坤》。《乾》、《坤》恒有，则健顺恒至，恒至而恒无不知，则六十二卦之效法听治于一存一发之《乾》、《坤》，而又何疑乎？^①

“原其全体”，指乾坤阴阳十二位，“要其发用”，指阴阳或隐或见构成的六十二卦。乾坤为体，六十二卦为用，六十二卦构成的过程是乾坤之体阴阳向背、错综法则的具体运用。乾坤之体含有六十二卦象，六十二卦不过是其展开，它们当效法听治于乾坤。乾坤作为纯阳纯阴之卦，最能体现《易》卦六阴六阳标准，而其他卦不具备此点，为阴阳相杂而成。乾坤阴阳至足，纯健纯顺，反映太极之体，其他皆为其用。

体用关系也表现在乾坤两卦为体，天道人事为用上。他说：“《周易》并建《乾》、《坤》，以统六子，而为五十六卦之父母；在天之化，在人之理，皆所繇生，道无以易，而君子之盛德大业，要不外乎此也。”又“《乾》、《坤》二卦统六阳六阴于六位中，健顺之理备，贵贱之位陈、刚柔之道节定，孚应之情通，两仪立建，全《易》之理，吉凶得失之故，已全具其体用，则繇此而变化焉。”^②《周易》以乾坤两卦并立为体，六十二卦爻象变化为用。《易》卦爻中包含着天地的刚柔变化、健顺之理，人事的贵贱、吉凶得失，以及经世之业，这些内容均为乾坤的具体运用。

既然乾坤如此重要，那么“不见《易》者，必其毁《乾》、《坤》者也。毁《乾》《坤》，犹其毁父母也矣。故《乾》《坤》并建，以统六子，以函五十六卦之大业。”^③把乾坤地位看做与

① 《系辞下传》第十二章，《周易外传》卷六。

② 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

③ 《系辞上传》第一章，《周易外传》卷五。

《易》相同，毁乾坤则无以见《易》。乾坤统《易》卦说明，乾坤并建为《易》的起始与归宿。

三 批判继承

王夫之提出伏羲画卦和乾坤并建，旨在反对汉易中的卦气说和邵雍的先天卦序说。他把《序卦》文与京房、邵雍之说等同视之：“则序卦之文，与京房八宫世应、邵子方圆之位序，不足以肖天地之变易审矣。”^①通过反对《序卦》文来批驳他们的象数图书学。他说：“以康节之先天，安排巧妙，且不足以与于天地运行之变化，况八宫、世应之陋术哉！《乾》之变穷于《剥》，何以反下而为《晋》？又全反其所已变而为《大有》？无可奈何，而为游魂、归魂之说以文之。何以游？何以归也？无能言其故也。”^②邵雍的先天卦序不足以反映天地之变。京房八宫卦说以乾宫乾六阳到剥有五爻变，五阴生，五世卦，剥六四爻变为九四为晋，或者剥卦六四恢复乾卦九四爻象，即晋，乾宫中晋下卦为坤，变为乾，即大有卦，用游魂、归魂解释晋、大有，是缺乏说服力的。

王夫之又说：“故《乾》、《坤》立而《屯》、《蒙》继，阴阳之交也，无可循之序；十变而得《泰》、《否》，八变而得《临》、《观》，再变而得《复》、《剥》，其消长也无渐次之期。非如京房之《乾》生《姤》、《姤》生《遁》，以渐而上变，抑非如邵子所指为伏羲之《易》，《乾》一《兑》二，以渐而下变，其变动有定居也。”^③六十四卦排列阴阳相交并没有前后相因、循序渐变顺序、周期，而京房八宫卦说，乾生姤，姤生遁等皆从下逐渐变

① 《杂卦传》，《周易内传》卷六下。

② 《周易内传发例》二三。

③ 《系辞下传》第八章，《周易内传》卷六上。

起，邵雍先天八卦次序图，其构筑方法，即一分为二法或加一倍法，这显然不符合“变动不居”卦序本义。“京房八宫六十四卦，整齐对待，一倍分明。邵子所传《先天方图》，蔡九峰《九九数图》皆然。要之，天地间无有如此整齐者，唯人为所作则有然耳。圜而可规，方而可矩，皆人为之巧，自然生物未有如此者也。《易》曰：‘周流六虚，不可为典要。’可典可要，则形穷于视，声穷于听，即不能体物而不遗矣。”^①京房、邵雍的卦序属主观人为，非自然固有。王夫之批评京、邵，旨在强调天地自然“周流六虚，不可为典要”，反对卦序的因果性、目的性。

王夫之重点批评邵雍的先天易学。邵雍主张易卦的起源与形成，源于天地奇偶之数，八卦和六十四卦皆揲蓍而成。他说：“太极既分，两仪立矣。阳下交于阴，阴上交于阳，四象生矣。阳交于阴，阴交于阳，而生天之四象。刚交于柔，柔交于刚，而生地之四象，于是八卦成矣。八卦相错，然后万物生焉。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。故曰：‘分阴分阳，迭用柔刚’，‘故《易》六位而成章也’。”^②意思是太极生阴阳两仪，两仪之上又各生一阴一阳，而为太阴、少阳、少阴、老阳四象；四象之上又各生一阴一阳，为坤、艮、坎、巽、震、离、兑、乾八卦；八卦之上又各生一阴一阳，为十六，十六之上各生一阴一阳为三十二，三十二之上各生一阴一阳为六十四卦。以此释《易》卦的形成。

程颢称邵雍的这一观点为加一倍法，朱熹称为一分为二或四分法，且甚为推崇，说：“易有太极，是生两仪者，一理之判，始生一奇一偶，而为一画者二也。两仪生四象者，两仪之上各生一奇一偶，而为二画者四也。四象生八卦者，四象之上各生一奇

① 《思问录·外篇》。

② 邵雍：《观物外篇上·先天象数第二》。

一偶，而为三画者八也。”“八卦之上又放此而生之至六画，则八卦相重而成六十四卦矣。”^①这是对邵雍“一变而二，二变而四，三变而八卦成矣。四变十六，五变而三十二，六变而六十四卦备矣”^②的解释。以阴阳两画各加一奇一偶为四象，其上各加一奇一偶为八卦，即乾一兑二离三震四，从下逐渐变起，为变动有定居。

王夫之指出：“邵子乃画奇耦各一之象为两仪，增为二画之卦为四象，又增三画之卦为四画之卦凡十六，又增为五画之卦凡三十有二，苟合其加一倍之法，立无名无象无义之卦，则使因倍而加，极之万亿而不可象，非所谓致远恐泥者与！”^③邵雍的卦序，把阴阳一分为二，绝对对立起来，分别连续不断地加倍分离，如二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四，《易》并没有此类分法，纯属杜撰。他还以人一生从少到老的变化为例，进一步指出加一倍法的错误，说：“《皇极经世》之旨，尽于朱子‘破作两片’之语，谓天下无不相对待者耳。乃阴阳之与刚柔，太之与少，岂相对待者乎？阴阳，气也。刚柔，质也。有是气则成是质，有是质则具是气，其可析乎！析之则质为死形，而气为游气矣。少即太之稚也，太即少之老也，将一人之生，老少称为二人乎？自稚至老，渐移而无分画之涯际，将以何为一日焉为少之终而老之始乎？故两片四片之说，猜量比拟，非自然之理也。”^④一个人从少到老是在不断发展变化的，但这种发展与变化是在人这个统一体中进行的，其前后相互关联，岂能截然分开。

① 朱熹：《答虞士朋书》，《朱文公文集》卷四十五。

② 邵雍：《观物外篇上·先天象数第二》。

③ 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

④ 《思问录·外篇》。

他从阴阳相合角度对邵雍之说给予批驳：“‘一阴一阳之谓道’，不可云二也。自其合则一，自其分则多寡随乎时位，繁缜细密而不可破，亹亹而不穷，天下之数不足以纪之。参差衰益，莫知其畛。乃见一阴一阳之云，遂判然分而为二，随而倍之，瓜分缕析，谓皆有成数之不易，将无执与！”^① 阴与阳并非一分为二，二又分四，而是合二而一之体。邵雍的八卦次序图和六十四卦次序图违背阴阳相合、相互渗透、隐见升降之理。王夫之认为，邵雍此图“有背驰而无合理。夫《乾》《坤》之大用，洵乎其必分，以为清宁之极，知能之量也。然方分而方合，方合而方分，背驰焉则不可得而合矣。其为说也，抑有渐生而无变化。夫人事之渐而后成，势也，非理也。天理之足，无其渐也，理盛而势亦莫之御也。《易》参天人而尽其理，变化不测，而固有本矣。奚待于渐以为本末也？如其渐，则泽渐变为火，山渐变为水乎？”凡此，“既不能以自通，抑不足以自固。而但曲致其巧心，相为组织，遂有此相因而成乎渐者以为之序，相背而分其疆者以为之位，而其说遂以立。”^② 邵雍图式只有阴阳相分逐渐消长，而无阴阳相合升降之变易。其图式，复卦为一阳生，其左为颐二阳生；姤卦为一阴生，其右大过卦为二阴生，复姤为小父母，就这一点看，或许有渐生之义。无妄卦左为明夷卦，无妄卦为四阳二阴，明夷卦为四阴二阳，无妄卦并未渐生明夷卦。其卦序的错误在于相因而渐成，相反而定位。邵雍的观点是“见《乾》则疑无阴，见《坤》则疑无阳，见《夬》、《姤》则疑无《剥》、《复》，见《屯》、《蒙》则疑无《鼎》、《革》，因幽之不见而疑其无，则是毁之矣。毁《乾》《坤》十二位之实体，则六十二位之错综，

① 《思问录·内篇》。

② 《系辞上传》第一章，《周易外传》卷五。

何据以趋时而应变哉!”^① 看不到阴阳隐显之理。

邵雍的先天图也不符合阴阳涵四象八卦之理。王夫之说：“《易》有四象，以示《易》之全体，则自八卦而六十四卦，皆四象也。乃邵子立二画之卦，以为四象，因而于三画之上，增四画之卦十六、五画之卦三十二，委曲烦琐，以就其加一倍之法；乃所画之卦，无名无义，无象无占，而徒为虚设，抑不合于参两天地、兼三才而统阴阳柔刚仁义之理，且使一倍屡加，则七画而百二十八，八画而二百五十六，至于无穷无极而不可止，亦奚不可！守先圣之道者，所不敢信。”^② 四象已经包含八卦和六十四卦，邵雍加一倍之法，既烦琐又不符合实际，他反对把两仪、四象、八卦割裂开来。

王夫之提出伏羲画卦、乾坤并建等观点有易学史上的渊源。蔡沈说：“河图体圆而用方，圣人以之而画卦。洛书体方而用圆，圣人以之而叙畴。卦者阴阳之象也。畴者五行之数也。”^③ 以河图为《周易》系统，洛书为《洪范》系统，指出它们的异同。王夫之认为伏羲画卦本于河图，无疑受其启发，尽管解释与蔡沈不同。程颐说：“道者，一阴一阳也。动静无端，阴阳无始，非知道者，孰能识之。动静相因而成变化。”^④ 无端和无始说明阴阳动静同时存在，没有先后，没有开端和终结。又说：“阴阳开阖，本无先后。不可道今日有阴，明日有阳。如人有形影。盖形影一时，不可言今日有形，明日有影，有便齐有。”^⑤ 阴阳开阖相感，在时间上不分先后，不能说先有阳气，后有阴气，二气同时存在。王夫之的乾坤并建是对易学中阴阳说的阐发，认为乾坤本无

① 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

② 《系辞上传》第十一章，《周易内传》卷五下。

③ 蔡沈：《洪范皇极·内篇》。

④ 程颐：《系辞上传》，《程氏易传》卷七。

⑤ 程颐：《伊川先生语一》，《二程遗书》卷第十五。

先后，即“乾坤无时”，如天地阴阳无有先后一样，受程颐“阴阳无始”、“本无先后”的影响。

他的乾坤并建说的重要特征，是以错综解释六十四卦的逻辑结构，此种观点可以说是对来知德的继承。来知德说：“错者，阴与阳相对也。父与母错，长男与长女错，中男与中女错，少男与少女错。八卦相错，六十四皆不外此错也。”又说：“综字之义，即织布帛之综，或上或下，颠之倒之者也。如乾坤坎离四正之卦，则或上或下。巽兑艮震四隅之卦，则巽即为兑，艮即为震，其卦名则不同。如屯蒙相综，在屯则为雷，在蒙则为山是也。”^①卦象阴阳卦爻画皆相反对者，则为错。卦画相错，其所取之物象亦相对错。八象阴阳卦爻画上下相互颠倒，卦象既相综，所取之物象即寓于综之中。如巽颠倒为兑，屯颠倒为蒙。来知德所说的相错和相综，亦即汉易所谓的旁通和相反，追本溯源，王夫之错综说也受汉易影响。

王夫之以阴阳向背解释乾坤结构及与六十二卦的关系，受京房飞伏说的启发。京房解释八宫卦时提出飞伏说，意思是卦象和爻象皆有飞和伏。飞指可见而现于外，伏指不可见而藏于背后。飞与伏指对立的卦爻象。如乾卦象，可见者六阳爻，为飞，其对立的卦象为坤六阴爻，潜伏在乾象的背后，不可见，为伏。朱震对此解释说：“伏爻何也？曰京房所传飞伏也。乾坤坎离震巽艮兑相伏者也。见者为飞，不见者为伏。飞方来也，伏既往也。《说卦》巽其究为躁，卦例飞伏也。太史公《律书》曰：冬至一阴下藏，一阳上舒。此论复卦初爻之伏巽也。”^②朱震认为京房飞伏说来于《说卦》对巽的解释。巽有顺义，《说卦》以震为伏躁，震为巽的对立面，故震巽互为飞伏。《史记·律书》论冬至，

① 来知德：《易经字义》，《周易集注》卷首。

② 朱震：《乾》，《汉上易传》卷一。

朱震认为“一阳上舒”，即复卦初九爻，一阳生，“一阴下藏”，指复卦下震的对立面，即巽卦初六爻，因为隐而不见，称之为藏。京房于《易传》中解畜卦说：“夏至起纯阳，阴爻位伏藏。冬至阳爻动，阴气凝地。”晁公武评道：“世之所位，而阴阳之肆者谓之飞，阴阳肇乎所配，（乾与坤、震与巽、坎与离、艮与兑）而终不脱乎本（以飞某位之卦，乃伏某宫之位），以隐显佐神明者谓之伏。”^① 八纯卦中的爻象与世卦，游魂、归魂卦中的爻象互为飞伏。关于八宫卦的飞伏，京房于《易传》中解释乾卦“与坤为飞伏”，坤卦“与乾为飞伏”，震卦“与巽为飞伏”，巽卦“与震为飞伏”，坎离、兑艮如此。他提出飞伏说，除本卦卦爻外，又增一卦爻象，以便说明卦爻辞的吉凶。飞即向，伏即背，可以说，王夫之的阴阳向背说是从京房飞伏说演变而来。

王夫之提出乾坤并建说有其理论价值。它强调任何事物都有阴阳两个对立面，这两方面是一种相互依赖、相辅相成、相互渗透、相互转化的共生关系，对事物的生成、存在、发展起着重要的作用，是对传统辩证思维的一个发展。另外，乾坤并建也有社会意义。它说明乾坤两卦是平等的，都有自己存在的价值，各自履行自己的职责、功效，淡化乾尊坤卑，从客观上起到对传统的尊卑等级观批判的作用。

第三节 方法与体例

王夫之治《易》对以前诸体例都有所继承，但不受其束缚，而是灵活运用，强调《易》不可为典要，尤其值得称道的是，他提出了彖爻一致等方法。他解《易》在重视方法多样性的同时，

^① 晁公武：《〈京氏易传〉后序》。

更强调其灵活性，这对理解《易》的文本有启发。

一 解《易》体例多样性

王夫之对王弼以来解《易》的诸种体例，如取象说、取义说、卦变说、当位说、中位说、中四爻为体说、承乘说、相应相孚说、相比说、综错说、爻有进退说、一爻为主说、互体说、两体说等，都有继承。

卦变说。王夫之说：“盖自天化而言之，则万象不同之形体，大化不齐之气应，各自为道，而非由此而变彼；而以人事之同异得失言之，则阴阳各自为类，而其相杂以互异者，唯繇情之动而往来进退于其间，数有参差，则性情功效之臧否应违以殊，非忽至无因，乃其推移之际，毫厘之差，千里之谬也。”^①自然界变化都在各自范围内进行，“故露雷霜雪各以其时，动植飞潜各以其族，必无长夏霜雪、严冬露雷，人禽草木互相淆杂之理。”^②从人事角度看，阴阳原来各自为类，纯而不杂，出现阴阳相杂而互异，是因为爻自身阴阳之质有差别，以其情，乘其时，易其位，而产生卦体变化。卦变是相对本卦而言的，原卦为本卦，由本卦中形质相异两爻的位置变动而新生出的卦，为卦变。

对于卦变，程颐主张乾坤卦变说：“卦之变，皆自乾、坤，先儒不达，故谓贲本是泰卦，岂有乾坤重而为泰，又由泰而变之理？”^③王夫之指出：“《彖传》之以卦变言者十五：《随》曰‘刚来而下柔’，《蛊》曰‘刚上而柔下’，《噬嗑》曰‘柔得中而上行’，《贲》曰‘柔来而文刚’、‘分刚上而文柔’，《咸》曰‘柔上而刚下’《恒》曰‘刚上而柔下’，《损》曰‘其道上行’，《益》

① 《周易内传发例》一〇。

② 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

③ 程颐：《贲》，《程氏易传》卷三。

曰‘自上下下’，《渐》曰‘柔得位’，《涣》曰‘刚来而不穷’，皆三阴三阳之卦，故古注以为自《否》、《泰》而变。而先儒非之，谓《乾》《坤》合而为《否》《泰》，岂有《否》《泰》复为他卦之理！”^①“先儒”指程颐，他不同意程颐的乾坤卦变说，解随卦《彖》文“刚来而下柔，动而兑”说：“此卦自《否》变，上九之阳，来而居初，以处柔下。”^②否卦上九与初六互易其位为随卦象。

朱熹论卦变云：“凡三阴三阳之卦各二十，皆自泰、否而来。”如自泰卦来的有蛊、贲、恒、损、井、归妹、丰、节、既济，自否卦来的有随、噬嗑、咸、益、困、渐、旅、涣、未济。二阴二阳与四阴四阳之卦各三十，卦同而图异。在二阴二阳，曰“皆自临、遁而来”，在四阴四阳，曰“皆自大壮、观而来”。^③王夫之不同意朱熹三阴三阳泰否卦变说，提出从纯杂、常变角度，也即以爻的纯杂来分析卦变。依《彖传》“往来、上下、进行、内外之旨，推而见其所自变”，他举《彖传》十五个卦变，其中三阴三阳十卦，二阴四阳或四阴二阳五卦。纯指阴阳爻各从其类而相聚，杂指不从其类而相交，否、泰各从其类为纯，蛊、随以下十卦为离其类相杂。泰否与蛊、随以下十卦的关系是纯与杂，“纯者其常，杂者其变。”^④也即常与变的关系。对于朱熹所谓二阴二阳“皆自临、遁”，四阴四阳“皆自大壮、观而来”的提法，他也不以为然。依《彖传》之旨，举无妄、大畜、晋、睽、鼎、革六卦为例，进一步阐述卦变的纯杂、常变关系。

他根据不同情况，把这六卦分为三种类型：第一，遁卦与无

① 《周易内传发例》一〇。

② 《随》，《周易内传》卷二上。

③ 朱熹：《卦变图》，《周易本义》卷首。

④ 《周易内传发例》一〇。

妄卦、大壮卦与大畜卦、观卦与晋卦。遁卦九三与初六互易为无妄，大壮四与上互易为大畜，观之四与五互易为晋。遁、大壮皆四阳二阴，阳胜阴，观则四阴二阳，阴胜阳，它们虽阴阳畸胜，但阴阳爻位互不交叉，“而犹从其类，亦变纯象也。”而无妄、大畜、晋，阴阳爻位有交叉，离其类而为杂象。无妄、大畜、晋分别为遁、大壮、观的卦变。第二，大畜卦为纯常，睽卦为杂变。睽为大畜之变，大畜四与三互易为睽。睽、大畜阴阳爻皆有离其类而相杂。大畜从大壮来，比大壮杂，但比睽纯，介于大壮与睽之间，对大壮为变，对睽则为常，故“其义稍远”。第三，巽卦纯常，鼎卦杂变；离卦纯常，革卦杂变。鼎为巽之变，“鼎者，巽之柔上行也”，即巽四与五互易；革为离之变，革者，离之柔上行，离五与上互易。巽、离二卦阴阳爻皆不从其类而相杂，但它们为八纯卦，故巽、离为常，鼎、革为变。此与上述从类之纯不相同，故称“又别为一义”^①。

他把乾坤与六子卦关系也看做是常变关系。乾坤至纯，相摩相荡，生震、巽、坎、离、艮、兑六子卦，乾坤纯而为常，六子杂而为变。乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八经卦，参伍错综，生五十六卦，八经卦为纯常，五十六卦为杂变。除乾坤纯常外，余卦纯杂、常变有相对性。

王夫之主张卦变，但反对之卦之法。他认为，如果一、二爻变，之卦之法尚能对付，那么三爻变以上，之卦之法就有弱点。朱熹云“三爻变，则占本卦及之卦之彖辞。”“四爻变，则以之卦二不变爻贞，仍以下爻为主”，“五爻变，则以之卦不变爻占”，“六爻变，则乾坤占二用，余卦占之卦彖辞。”“于是一卦可变六十四卦，而四千九十六卦在其中矣，所谓引而伸之，触类而长

① 《周易内传发例》一〇。

之，天下之能事毕矣。”^① 对于三爻变，王夫之举乾之归妹，家人之姤两例，乾三、五、上变为归妹，乾《彖》“元亨利贞”与归妹“征凶无攸利”，家人初、二、四变为姤，家人《彖》“利女贞”与姤《彖》“女壮勿用取女”这两对本卦与之卦，“得失吉凶，相反悬绝，占者将何所折衷耶？”^②

至于四爻变以上，他说：“其四爻、五爻、六爻变，皆舍本卦而专取之卦，本之不立，急于趣时，以静为动，以动为静，于理不安之甚。”离本卦取之卦释占，等于舍本逐末。针对朱熹以本卦为贞，之卦为悔，一卦演成六十四卦，并包含四千九十六卦，他说：“若以易简而知险阻言之，则三百八十四之《爻辞》通合于六十四《彖》之中，已足尽天人之变。如以为少而益之，则天化物理事变之日新，又岂但四千九十六而已哉！故赖之《易林》，诡于吉凶，而无得失之理以为枢机，率与流俗所传《灵棋经》、《一撮金》，同为小人细事之所取用，褻天悖理，君子不屑过而问焉。”^③ 焦赣的《易林》正是据之卦之法演成四千九十六卦，并且每卦系一爻辞，此法机械死板，只有吉凶，而没有得失之理作为根据。

爻有进退说。王夫之说：“以内外贞悔言之，初、四者退爻也，三、上者进爻也，进则过，退则不及，刚柔皆有过不及之失；二、五酌其宜以立为定位，而居之安，故位莫美于中也。”^④ 爻有进退，二、五刚柔适中，无所谓进退，初三四上爻刚柔过或不及，有进退，初四为退爻，三上为进爻。他解《系辞》文“变化者，进退之象也”说：“卦象虽成，而当其时位，有进退之几

① 朱熹：《易学启蒙下·考变占第四》。

② 《周易内传发例》二一。

③ 《周易内传发例》二一。

④ 《通》，《周易内传》卷三上。

焉。故其得者卦虽险而可使平，其失者卦虽吉而且凶，《易》于发动之爻著其理焉。”^①得是进退得当，进而不躁，退而不怯，失则相反，卦的吉凶与爻的进退是否得当息息相关。

他以初、四为退爻解爻辞的吉凶。如解蹇卦初六爻辞“往蹇来誉”说：“初六柔静而退居下，无行之意，以静俟其行正，则中四爻之美皆归之，不期誉而誉自至矣。”^②蹇卦艮下坎上，初六为退爻，之所以“不期誉而誉自至”，是因为其柔静而退居下，位虽不正，但能静待其正，故受初二、九三、六四、九五四爻赞美。解明夷六四爻辞“入于左腹，获明夷之心，于出门庭”说：“六四与《坤》为体，盖居于暗邪者，四为退爻，下就内卦之明，故有此象。”^③此卦坤上离下，六四爻居坤之下位，为退爻，下就内卦即离之明，表示处在殷纣统治黑暗时代，百姓有望周之心，劝周伐纣。解乾卦九四爻辞“或跃在渊”说：“‘四’超出于下卦之上，故曰‘跃’。居上卦之下，仰承二阳为退爻，以阳处阴，故又曰‘在渊’。”^④乾九四在下卦之上，又在上卦二阳之下，九四为退爻，有或跃或在渊之象，不以躁进或怯退为咎。解讼卦九四爻辞“不克讼”说：“‘不克’，事不成也。九四以刚居柔而为退爻，上承九五之中正，下应初六，而与二无异心，故不欲成讼。”^⑤讼卦九四虽居不正，但为退爻，上承九五，下应初六，又与九二无异心，“故不欲成讼”。

以三、六为进爻解爻辞的吉凶。他解晋卦六三爻辞“众允，悔亡”说：“‘众’谓初、二二阴。三当进爻，连类以进，众所信从，首受六五之延接，故虽以柔居刚，上碍于九四，而协心效

① 《系辞上传》，第二章，《周易内传》卷五上。

② 《蹇》，《周易内传》卷三上。

③ 《明夷》，《周易内传》卷三上。

④ 《乾》，《周易内传》卷一上。

⑤ 《讼》，《周易内传》卷一下。

顺，故‘悔亡’。”^① 晋卦离上坤下，六三爻居坤卦上位，三为进爻，带动下二阴一起前进，接受六五之邀，虽有九四为阻碍，仍“协心效顺”，因此爻辞说“众允，悔亡”。解乾卦九三《小象》“终日乾乾”说：“三居下卦之上，《乾》象已成，反而自安其正，而以刚居刚；三为进爻，健行不已，行而复行，欲罢不能；故为终日乾乾、夕复惕若之象。”^② 乾九三居正位，为进爻，刚健不已，有“终日乾乾、夕复惕若之象”。解升卦上六爻辞“冥升，利于不息之贞”说：“升者至阶而止，上六亢进而往，则且即乎欲消之位，而返入于幽冥，昧于《升》矣。”^③ 升卦巽下坤上，上六为进爻，进而不止，反入于幽冥之地，走向升的反面，以此解释“冥升”。解乾卦上九辞“亢龙有悔”也有此义，知进而不知退，故为亢。解师卦六三爻“师或舆尸，凶”说：“六三以柔居刚，又为进爻，才弱志强，行险妄动，故其象占如此。”^④ 师卦坎下坤上，六三位不正，又为进爻，才弱志强，行险而妄动，故“师或舆尸。”

相孚相应说。他说：“爻有以阴阳相应为合者，有以同类相得为合者，各因其卦。”^⑤ 解需卦卦辞“有孚”说：“‘孚’者，同心相信之实也。阴与阳合配曰‘应’。阴阳之自类相合曰‘孚’。凡言‘孚’者放此。旧说谓‘应’为‘孚’，非是。”^⑥ 这是以阴阳同类相应，即阴与阴应，阳与阳应为孚，相孚者则为吉。“阴自应阴，阳自应阳，道同相信之谓孚。”^⑦ 又说：“同群

① 《晋》，《周易内传》卷三上。

② 《乾》，《周易内传》卷一上。

③ 《升》，《周易内传》卷三下。

④ 《师》，《周易内传》卷一下。

⑤ 《大畜》，《周易内传》卷二下。

⑥ 《需》，《周易内传》卷一下。

⑦ 《晋》，《周易内传》卷三上。

者孚，异群者应，如其道则吉，非其道则凶。”“以类相应，其近而相比者，以类相孚，交相聚也。”^①“‘当’，兼当不当而言。下之承上，上之乘下，同者相孚，异者相应，时各有当，当则吉，否则凶。”^②以上所引说明，相应与相孚有所不同，相应指异类相应，即阴阳相应、相合，相孚指同类相应，阴与阴、阳与阳相应，即相孚。相孚为吉道，反之为凶。

他以此原则解释卦爻，解需卦辞“有孚，光亨贞吉”说：“九五与三阳合德，虽居险中，而诚以相待，秉志光明，而情固亨通，终不失正，吉道也。”^③此卦坎上乾下，九五与下卦三阳爻为同类相感，以诚相待，因此卦辞说“有孚”、“贞吉”。解比卦初六爻辞“有孚，比之无咎”说：“初六远处于下，不亲于九五，宜有咎也；而六四密近于五，初柔顺之德，与四相合而相孚。因柔嘉之大臣，以托于大君，非结权要而为党援也，故‘无咎’。”^④比卦坎上坤下，其初六与六四皆为阴类，相合而相孚，六四又密近于九五，初六虽离九五甚远，也无咎。解中孚卦辞“豚鱼吉”说：“言阳之能孚阴于中也，而阴之在中者孚矣。‘豚鱼’，阴物，谓三、四也。二、五以中正之德施信于三、四，而三、四相感以和顺于内，受其吉矣。”^⑤中孚卦兑下巽上，卦象中的二阴爻，即六三、六四，为豚鱼之象，二、五阳爻居其上下，以中正之德取信于三、四，三、四爻皆为阴类，同类相感而又和顺，故爻辞为吉。凡卦爻辞中有“孚”字，大都以相孚体例释之。

中四爻为体说。王夫之解《系辞》“非其中爻不备”说：“中

① 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

② 《系辞下传》第十章，《周易内传》卷六上。

③ 《需》，《周易内传》卷一下。

④ 《比》，《周易内传》卷一下。

⑤ 《中孚》，《周易内传》卷四下。

四爻者，出乎地、尽乎人而应乎天，卦之成德备于此矣。即如《复》以初爻为主，而非中爻重阴，则无以见其不远之《复》；《夬》以上爻为主，而非中爻积阳，则无以见其无号之凶。《家人》、《睽》，阳之闲于初、上者同；《困》、《井》，柔之掩刚于初、上者同；而中之得失异。故欲明初、上之初终，必合中爻以辨之。原始要终，不可以辞害爻，以爻害象也。”^① 一二爻为地，三四爻为人，五六爻为天，中四爻即二至五爻，包括天地人，卦德备于此。复卦震下坤上，以初九为主，“不远复”指初九以一阳居群阴之下，为复之始，若无中四阴爻，则无“不远之复”。夬卦乾下兑上，以上六为主，“无号”指上六以阴极居此卦之终，若无中四阳爻共同决除，则无“无号之凶”。家人卦、睽卦初上皆为阳爻，困卦、井卦初上皆为阴爻，而中四爻各不相同，使其卦爻辞不同。以家人卦和睽卦为例，他说：“中四爻者，卦之定体也。初、上者，卦之始终，御体以行，而成乎象以起用也。《家人》中四爻皆得其位，而初、上以刚闲之，阳之为德充足而无间，御其浮游而闲之象也，故化行于近，而可及于远。”睽卦则相反，“中四爻皆失其位，既失位而乖戾，初、上又以阳束之于外而数动，故愈束之合而愈离，貌相应而情相猜。”^② 家人卦离下巽上与睽卦兑下离上，初上皆为阳爻，中四爻不同，家人卦中四爻得位，睽卦中四爻不得位，初上皆尽心管束，但效果截然相反，因此，判断卦爻的吉凶，要考虑到中四爻，进行整体把握。

二 象爻一致

王夫之不仅以象爻一致分析《周易》的经传关系，而且还把它当成解《易》的主要方法。他说：“读《易》之法，以象为主，

① 《系辞下传》第九章，《周易内传》卷六上。

② 《家人》，《周易内传》卷三上。

而爻之杂撰是非，因时物而成者，即其质以思其变，乃谓之知《易》。”如“《履》之履阳而上者六三也，则原始要终，皆以三之履刚为质。《临》以二阳上临四阴，则原始要终，皆以刚临柔以为质。”“六爻之得失吉凶虽杂，若不合于彖，然唯其发动之时位，因时立义耳，非有悖于卦之质也。如《履》六三‘虎噬人’，与彖辞若异，而义自可通。”^①意思是，以彖为主，彖爻一致为读《易》的基本方法。质，即卦体。“原始要终”即一卦从下至上之始终，虽说各爻之义，因为时位而有所不同，但都从各自的角度发挥卦辞大义。如履卦《彖》为柔履刚，六三爻也有此义。履卦辞为“履虎尾，不咥人，亨”。六三爻辞说“履虎尾，咥人凶”，爻辞与卦辞相反，但大义相通。因为六三爻辞说“咥人”，为卦辞“不咥人”的变态，卦辞“不咥人”，已暗示履虎尾有咥人的危险。“以一爻之动言之。柔失位而居进爻，又躁妄以上干乎阳，《乾》道方盛，非所能犯，还以自伤，故‘咥人’而‘凶’。”六三“‘位不当’，明唯此一爻动则凶，非全卦之德。”^②所以咬人是“因时立义”，亦即六三所处的时位不当，为进爻，上犯乾阳而自伤，六三爻辞不体现履卦之德，也不违背彖爻一致。临卦《彖》刚浸而长，刚临柔之义为临卦之体。总之，卦辞统帅诸爻辞，但不否认各爻有相对的独特性，卦辞作为诸爻辞差别的整体，起着主导作用。

在王夫之看来，诸爻在一卦中的地位不尽相同，传统说法以第五爻为主，余者为辅，这有些简单化。他主张，应从每一卦的具体情况出发，经过分析比较，断定六爻之间的主辅关系。本此思路，他提出卦各有主说，说明一卦的主体表现在某个为主的爻象中，这可以说是彖爻一致方法的具体化。他说：

① 《系辞下传》第九章，《周易内传》卷六上。

② 《履》，《周易内传》卷一下。

自此而外，则卦各有主。或专主一爻行乎众爻之中，则卦象、卦名、卦德及爻之所占，皆依所主之爻而立义。或贞悔两体相应，或因卦变而刚柔互相往来，则即以相应、相往来者为主。或卦象同，而中四爻之升降异位，或初、上之为功异道，则即以其升降刚柔之用爻为主。非在此一卦，而六爻皆有其一德也。^①

“自此而外”，指乾坤二卦为纯阳纯阴，“以纯为道”，各爻无主次之分。其余六十二卦阴阳爻象相杂，爻有主次，卦义通过所主之爻表现出来。而所主之爻形式不同，有以下五种：

第一，一爻之义贯穿于其他五爻，此爻为一卦之主。这里有两种情况：其一，一阳爻之义贯穿于其他五阴爻，有复、师、谦、豫、比、剥等卦。如复卦，以初九阳爻贯穿于其他五阴爻，初九为复，其余阴爻则皆为其所复，初九为复卦之主。其二，一阴爻之义贯穿于其他五阳爻，有姤、同人、履、小畜、大有、夬卦等。如履卦，以六三阴爻贯穿于其他五阳爻，六三为柔履刚，其他阳爻皆其所履，六三为履卦之主。大有卦六五阴爻贯穿于其他五阳爻，六五柔得尊位，大中正，余爻皆听它支配，即“六五以柔居尊，统群阳而为之主，其所有者皆大，则亦大哉其有矣。”^② 初九爻也为六五爻所有，六五为卦主。

第二，贞悔两体相应而以其中不相应者为主。一卦分上下，下卦（内卦、下体）为贞，上卦（外卦、上体）为悔。相应指上下卦三爻，即四与初、五与二、上与三阴阳呼应。中孚卦《彖》说：“柔在内而刚得中”，此卦三四为阴爻，其他为阳爻。初与

① 《周易内传发例》一一。

② 《大有》，《周易内传》卷二上。

四、三与上皆有应，二与五皆阳爻，无应。王夫之认为，二抚初、五承上，内感三、四，即以中正之德施信于三、四，而三、四相感以和顺于内。二与五爻虽不相应，但相互诚信，因此为卦主。

第三，因卦变而刚柔往来，以相往来者为主。如损益两卦，损卦《彖》为“损下益上”，益卦《彖》为“损上益下”。王夫之指出，“《损》、《益》亦以《泰》、《否》之变而立名义者也。《泰》三之阳进而往上，上之阴退而来三，为《损》。《否》四之阳退而来初，初之阴进而往四，为《益》”“《损》者，阳之损也。《益》者，阴之益也。阳本至足，以损为惜。阴本不足，以益为幸。故损归阳，而益归阴。”^① 这二卦由泰否刚柔往来而成。泰卦三上互易为损卦，否卦四初互易为益卦，损益两卦中互相往来的三上、四初为损益，为卦主，其他爻皆为受损或受益，为辅。

第四、卦象同而中四爻之升降异位，即以刚柔升降之用爻为主。用爻为效象主要功用。如贲卦和噬嗑卦皆为三阴三阳，而初与上皆为阳爻，其中四爻升降不同。贲卦《彖》说：“柔来而文明故亨。”该卦由泰卦变来，泰卦二与上互易为贲卦。上九和六二为升降刚柔之用爻，为致饰之爻，是贲卦之主，余爻为受饰者。噬嗑卦《彖》说：“柔得中而上行。”该卦由否卦变来，否卦初与五互易为噬嗑。但卦中四爻为三阴而间一阳，不能相合，须初与上二阳爻啖之方能合，因此，初九与上九为用爻，为噬者，是卦主，其余爻为受噬者。

第五、中四爻之象同，而初与上之为功不同，则以刚柔之用爻为主。中四爻之象同者有家人卦、睽卦、蹇卦、解卦。其中家人卦与蹇卦中四爻象同，皆当位。睽卦与解卦中四爻象相同，皆不当位。依王夫之解释，家人卦初九和上九二爻以刚阳之德防止

① 《损》，《周易内传》卷三下。

中四爻不失其位。蹇卦初六和上六二爻以阴柔之德，令中四爻谨慎行事。解卦初六和上六二爻以阴柔之德，调解中四爻杂处而不争。睽卦初九和上九二爻以刚阳之德，强制其争反而乖离愈甚。这四卦中四爻的得失，皆听于初与上二爻之用。因此，初与上二爻为这四卦之主。

以上几种体例旨在反对“当某卦之世则皆有某卦之道，主辅不分，施受不别”的观点，说明“观其《象》以玩其《象》，则得失之所由与其所著，吉凶之所生与其所受，六爻合一，而爻之义大明矣。”^①《象》所说的一卦之义体现在某爻中，而主爻将全卦联为一体。主爻不限于一爻，而增至二爻，将刚柔往来，有应无应，以及初与上为功皆包括在内，说明六十四卦各有中心观念，卦爻不可分离。

为了说明一卦六爻为整体，王夫之倡导从诸爻联系角度把握一爻之义：

读书者一句而求一句之义，则句义必惑。况于《易》之为学，以求知天人之全体大用；于一爻而求一爻之义，则爻义必不可知。且如“潜龙勿用”，义固尽于爻中矣，而非六阳纯成、自强不息，则无以见一阳初动之即为龙，况其会通于爻外之爻以互相应求，与立一占者、学者于卦爻之外，以垂训戒者乎！通其变而不倦于玩，君子之所以行乎望望也。执一句一义而论先圣之书，微言隐，大义乖。^②

《易》卦六爻相互涵蕴，构成一体，因此要“会通于爻外之爻以互相应求”。也即对爻义的理解，不局限于就其一爻而求一爻之

① 《周易内传发例》一一。

② 《周易内传发例》一四。

义，要超越一爻，把它置于其他爻的关系中加以理解。如乾卦“潜龙勿用”不仅是初九爻义，而是六龙德，即自强不息之义的一种表现。“六爻相得以成象，虽在一爻，全体已具，亦可以见爻之未离乎象也。”^①大有卦上九爻辞为“自天佑之，吉无不利”。“佑之”不是佑上爻，而是赐福于六五爻，应与六五合而观之，才能理解上九。解卦六五爻辞为“君子维有解，吉”。“解”非六五能解，而是指上六爻解除六三之悖，使六五施信于六三，应与上六、六三合观，才能理解六五。又“故‘伏戎于莽’，待五之来合而邀击之。‘升其高陵’，谓五也。托处尊高，灼见其情形，而三之伏戎无所施，至于‘三岁不兴’，而必溃矣，五之所以大师能克也。”“凡爻辞皆有此爻而发彼爻之义者；彼爻为卦主，而此爻乃其所际之时，所遇之事也。”^②“伏戎于莽”、“升其高陵”、“三岁不兴”为同人卦九三爻辞，它们皆与九五相关，只有结合九五之爻义，才能理解九三爻义。“《易》之以本爻所值之时位发他爻之旨，若此类者众矣。”^③

三 不循典要

王夫之反对僵化、固定的解《易》模式，主张不循典要：

其例有阴有阳，有中有不中，有当位有不当位，有应有不应，有承有乘，有进有退；画与位合，而乘乎其时，取义不一。所谓“周流六虚，不可为典要”，《易》道之所以尽变化也。^④

① 《乾》，《周易内传》卷一上。

② 《同人》，《周易内传》卷二上。

③ 《蛊》，《周易内传》卷二上。

④ 《乾》，《周易内传》卷一上。

以何种体例解释爻辞，无固定模式，因时取义，提出“《易》不可以为典要”的思想，强调解《易》的灵活性。

初、四为退爻，三、上为进爻并不适合一切爻辞。如说：“‘天道’，九三之阳也。他卦皆以三为进爻，四为退爻，唯《谦》一阳伏处于三阴之下，《豫》一阳拔出于三阴之上，因内外而分上下，故《谦》曰‘下济’，《豫》曰‘出地’，因象立义，所谓不可为典要也。”^①谦卦九三爻照理说应为进爻，而这里因伏处于四、五、六三阴之下，有退义。豫卦九四爻同样应为退爻，因处于初、二、三三阴之上，有进义。

他解《系辞》“不可为典要，惟变所适”说：“故‘得位’，正也，而有时非正；‘居中’，吉也，而有时不吉；‘相应’，利也，而有时不利；《坎》或为云，而或为雨，《巽》以上入，而其命下施；不可为典要也类如是。”^②当位、居中位和有应等，有时并非皆吉利。相反，不当位、不居中位，有时未必皆不利。“故爻于当位不当位分得失焉。其有当位而或凶咎，不当位而或吉利。”^③取象和取义无一定格式，“惟变所适”。他说：“当位之吉，不当位之凶，其恒也。应之利，不应之不利，其恒也。使有恒之可执，而据之为典要，则《火珠林》一类技术之书，相生相克之成局，足以与于圣人之道义、天地之德业矣。故有不当位而吉，当位而不吉，应而不利，不应而利者。”^④意思是，“恒”是永恒不变，把占筮的体例当成永恒普遍的公式，到处都适用，与《火珠林》占术提出的吉凶模式相同，此非圣人之道。

王夫之解复卦六二爻辞《象》“休复之吉，以下仁也”说：

① 《谦》，《周易内传》卷二上。

② 《系辞下传》第八章，《周易内传》卷六上。

③ 《临》，《周易内传》卷二上。

④ 《周易内传发例》一七。

“凡阴居阳上，类以乘刚为咎，此独言下而非乘者，一阳下动，以资始之德震动群阴，非阴之敢乘，而五阴顺序以听其出入，无相杂以相亢，静以待动，其德不悖也。《易》之不可以典要求也，类然。”^① 此爻辞为吉，是因为不取承乘说，《小象》以“下仁”解释，表示一阳初动于下，群阴不敢乘，有静以待动之美德。若以承乘说释，此爻为柔乘刚之象，不吉，与爻义不合。解未济六五爻辞“君子之光，有孚，吉”说：“凡言孚者，皆阴与阴遇，阳与阳合，此与上九独别，以其位言也。《易》之不可为典要，辞亦有之，存乎其人之善通耳。”^② 按阴阳同类相感为孚，此爻与九二为有应非相孚，而爻辞“有孚，吉。”这是因为六五居中位取信于上九，“有孚”指上九爻说的，阴阳相感也为孚。

解未济卦《彖》“虽不当位，刚柔应也”说：“在他卦则固以当位而应者为亨利，而此二卦异焉。阴阳杂而相间，各有时位之可据，则易以起疑，貌合而情不亲，固异于他卦之纯焉而无互竞之情也。不当位而应以无疑，故《未济》六爻皆愈于《既济》。”^③ “此二卦”，指既济和未济。他认为，当位者未必皆吉利，如既济六爻皆当位，又皆有应，可卦辞却说“初吉终乱”。因“刚居刚，柔居柔，任其情之所安而据以不迁。”^④ 与此相应，貌合神离，终成大乱。而未济六爻不当位，“无互竞之情”，其有应而不起猜疑之心，愈于既济，故卦辞说“未济亨”。“《既济》无不当之位，《未济》无相当之位，位不足言也。推此而言变动无常之旨，类可知矣。”^⑤ 既济和未济爻象是否当位，无关于其得失吉凶。总之，“唯《易》不可为典要，故玩《彖》、《爻》之

① 《复》，《周易内传》卷二下。

② 《未济》，《周易内传》卷四下。

③ 《未济》，《周易内传》卷四下。

④ 《既济》，《周易内传》卷四下。

⑤ 《周易内传发例》一七。

辞者，亦不可执一以求之。”^① 不能将某种体例视为既定的公式。

王夫之提出诸种解《易》的方法，是对以往解《易》的继承与发展。他提出相孚，以阴阳同类相应，即阴与阴应，阳与阳为孚，相孚者则为吉，受程颐的启发。程颐解困卦九五爻辞说：“阴阳相应者，自然相应也。如夫妇骨肉分定也。五与二皆阳爻，以刚中之德同而相应，相求而后合者也。如君臣、朋友义合也。”^② 九五与九二虽同为阳，而以刚中之德相应，如君臣、朋友相合属此类。解小过六二爻辞说：“二与五居相应之地，同有柔中之德，志不从三四，故过四而遇五，是过其祖也。五阴而尊，祖妣之象，与二同德相应。在他卦则阴阳相求，过之时必过其常，故异也。”^③ 六二与六五相应，虽同为阴，而同有柔中之德，六二爻不从三、四爻，经过四爻而与五爻相遇，五阴位尊为祖妣之象，与六二相应，因此相孚。异类相孚为“过其常”，即为同类相应相孚说之例外。王夫之继承此说，扩大卦爻辞中相孚的内涵。

京房提出互体，即以二三四互为一卦，三四五互为一卦，强调二、三、四、五爻的作用。崔憬把二、三、四、五爻当作“中爻”，说：“言中四爻，亦能要定卦中存亡吉凶之事，居然可知矣。孔疏扶王弼义，以此中爻为二五之爻，居中无偏，能统一卦之义，事必不然矣。何则？上文云：六爻相杂，唯其时物。言虽错杂而各独会于时，独主于物，岂可以二五之爻，而兼其杂物撰德，是非存亡吉凶之事乎？且二五之撰德与是，要存与吉则可矣。若主物与非，要亡与凶，则非其所象，故知其不可也。”又

① 《周易内传发例》一四。

② 程颐：《困》，《程氏易传》卷五。

③ 程颐：《小过》，《程氏易传》卷六。

说“言中四爻，杂合所主之事，撰集所陈之德，其是非备在中四爻也。”^①不同意王弼、孔颖达以二五为中爻。因为二五爻不可能兼有其他爻义。二五爻居中位，可以定存与吉之事，但不能定亡与凶之事。中四爻错杂各种物象，撰述阴阳之德，辨别是非离不开它，是对京房的发展。王夫之以中四爻作为解释经文的体例之一。

王夫之把卦义当作一卦的中心，统率六爻受王弼和程颐一爻为主的启发。王弼提出一爻为主，是说一卦之义主要由其中的一爻之义决定。他认为《彖》是“统论一卦之体，明其所由之主者也。”“繁而不忧乱，变而不忧惑，约以存博，简以济众，其唯《彖》乎！”“乱而不能惑，变而不能渝，非天下之至赜，其孰能与此乎！”“故观《彖》以斯，义可见矣。”^②又“凡《彖》者，通论一卦之体者也。一卦之体，必由一爻为主，则指明一爻之美，以统一卦之义，《大有》之类是也。”^③《彖》释卦辞，是通论一卦之卦义，并说明其由来，六爻皆统一于它。但每卦中的六爻所处的地位及意义有所不同，使之相互区别，其中有一爻能统率其他诸爻，成为卦的中心。他认为直接与卦辞相联系的或一爻，或二五爻，或一卦中阴阳爻最少者，均可为主。程颐继承王弼这种说法，认为凡卦“有取一爻者成卦之由也。”^④他解大有卦《彖》说：“五以阴居君位，柔得尊位也，处中，得大中之道也，为诸阳所宗，上下应之也。”^⑤把六五爻当作大有卦之主，因为此一阴，“为诸阳所宗，上下应之”。符合王弼所说卦中阴阳爻最少者可为一卦之主。

① 崔憬：《易探玄》，见《周易集解》卷十六。

② 王弼：《周易略例·明彖》。

③ 王弼：《周易略例·略例下》。

④ 程颐：《贲》，《程氏易传》卷三。

⑤ 程颐：《大有》，《程氏易传》卷二。

王夫之大体继承了王弼以来解《易》的诸种方法，从具体论述上虽有不能自圆其说之处。但于《易》，既重视从整体把握，又注意从局部分析，既突出重点，又涉及全面，强调解《易》方法的复杂性和灵活性，反对简单化和公式化，这对深入探讨解《易》的方法，不无意义。

纵观王夫之的易学，大体包括两方面：其一是对《周易》原典进行诠释，其二是借解《易》，结合时代发挥其思想。第一、二章主要探讨了他对《周易》原典的诠释，涉及其性质、内容、结构、方法等，如他把《易》当成学理之书，强调经传合一，《易》的制作是一个历史过程，在与其他经书比较中，突出其地位，以乾坤并建统摄诸卦，继承发挥汉以来解《易》诸方法，以及疑《序卦传》等，说明他治《易》，非离开本文而单纯地发挥其义理，而是依照原文，对其加以创造性的诠释，对研究《周易》原典有积极意义。他的这种诠释，可以说与明中叶以后回归儒学经典的学术趋向有关。

自明中叶以后，儒学回归原典的学术潮流已孕育。罗钦顺说：“故学而取证于经书，一切师心自用，未有不自信者也。”^①“取证于经书”，指为学要以经书为主臬，若以己意裁断，既误学又误己，倡导回归原典。归有光说：“圣人之道，其迹载于六经。”“六经之言，何其简而易也。不能平心以求之，而别求讲说，别求功效，无怪乎言语之支而蹊径旁出也。”^②又说：“汉儒谓之讲经而今世谓之讲道，夫能明于圣人之经，斯道明矣，道迹何容讲哉！凡今世之人，多纷纷然异说者，皆起于讲道也。”^③又“天下学者，欲明道德性命之精微，亦未有舍六艺而可以空言

① 罗钦顺：《困知记》卷二。

② 归有光：《示徐生书》，《归震川先生文集》卷之三。

③ 归有光：《送何氏二子序》，《归震川先生文集》卷之十。

讲论者也。”^① 归有光反对离经言道，因为经为载道之书，明经自可见道，批判心学末流空谈心性，倡导经道合一。杨慎说：“伊川谓治经遗道，引韩非子买椟还珠。然犹知有经也。”“今之学者谓六经皆圣人之迹，不必学。又谓格物者非穷理也。”“是全不在我，全不用工。是无椟而欲市珠，无筌而欲得鱼也。”^② 经与道应当统一，它们的关系，如椟与珠、筌与鱼，程颐那时尚知经的重要，晚明之诸儒则尽弃经书不读，此如同“无椟而欲市珠，无筌而欲得鱼”，荒唐可笑。

焦竑说：“孔子之言曰：‘我非生而知之者，好古敏以求之者也。’故兴于《诗》，立于《礼》，成于乐。迨晚而学《易》，韦编三绝，曰：‘若是我于《易》，则彬彬矣。’盖经之于学，譬之法家之条例，医家之难经，字字皆法，言言皆理，有欲益损之而不能者。孔子以绝类离伦之圣，亦不能释经以言学，他可知已。汉世经术盛行而无当于身心。守陋保残，道以寝晦。近世谈玄课虚，争自为方。而徐考其行，我之所崇重，经所诎也；我之所简斥，经所兴也。向道之谓何？而卒与遗经相刺谬。此如法不稟宪令，术不本轩、岐，而欲以臆决为工，岂不悖哉！”^③ 论学紧扣经典不放，并说自孔子已然，显然与糟粕六经之说相反。对当时“谈玄课虚”之人“以臆决为工”的风气，深致不满。至于把经典当成法家条例与医家难经，而且“字字皆法，言言皆理”，则颇近罗钦顺论心性，必“取证于经书”的主张。从此处再略一引申，便是顾炎武“经学即理学”的理论。焦竑又论经术仍鄙薄汉儒，谓其“无当于身心”，则犹是宋明理学宿见。可见他尚未完全放弃的理学门面。陈第还提出了一些治经的方法，说：“余于

① 归有光：《送计博士序》，《归震川先生文集》卷之十一。

② 杨慎：《珠椟鱼筌》，《升庵文集》卷七十五。

③ 焦竑：《邓潜谷先生经序》，《澹园续集》卷一。

传经注异同，最喜参看，譬如两选具备，能以片言折之，使两情俱服固善。不然，如此五色并列，五音并奏，亦见人心灵窍，此说之外，又有彼说，不为无益。”^①把不同传注加以比较，分析、评判，以此来解读经义。尤其在考订古音中，“列本证、旁证二条。本证者诗自相证也，旁证者采之他书也，二者俱无，则宛转以审其音，参错以谐其韵。”^②其本证、旁证的考据方法为顾炎武继承，对清代考据学产生重要影响。

清初，承明人的倡导，知识界在摒弃空谈性与天道的论究后，不约而同地趋向于回归原典。钱谦益早在明亡前结撰的《初学集》就指出：“汉儒谓之讲经，而今世谓之讲道。圣人之经，即圣人之道也。离经而讲道，贤者高自标目，务胜前人，而不肖者汪洋自恣，莫可穷诘。”^③反对离经讲道，同样倡导经道合一。提出“以汉人为宗主”的主张。入清后，又主张把经学与史学相结合，高唱“六经之中皆有史”^④。继钱谦益后，方以智、顾炎武、黄宗羲、李颙、费密等南北学者，遥相呼应。

方以智在《通雅序》中说：“闻道者自立门庭，糟粕文字。”“其能曼词者，又以其一得管见，洸洋自咨，逃之空虚。”^⑤这也显然是对“糟粕六经”思想的驳斥。不满意离开经书而空谈儒学的道理，自然就要进一步注意经典。他晚年在青原山持论更加明确：“夫子之教，始于诗书，终于礼乐。”“太枯不能，太滥不切。使人虚标高玄，岂若大泯于薪火。故曰：藏理学于经学。”^⑥提出“藏理学于经学”，这与顾炎武所谓的“经学即理学”一致。

① 陈第：《一斋集·松轩讲义》。

② 陈第：《毛诗古音考自序》，《毛诗古音考》卷首。

③ 钱谦益：《新刻十三经注疏序》，《初学集》卷二十八。

④ 钱谦益：《有学集》卷三十八，《再答苍略书》。

⑤ 方以智：《序》，《通雅》卷首。

⑥ 方以智：《青原山志略·凡例·书院条》。

顾炎武提出“理学，经学也”的命题，表彰儒家经典。全祖望概括其意见说：“古今安得别有所谓理学者？经学即理学也。自有舍经学以言理学者，而邪说以起。不知舍经学，则其所谓理学者，禅学也。”^①把理学纳入传统的儒学之中，反对儒家经学以外有理学，这种理学实际上是禅学。

黄宗羲反对“抄袭语录之糟粕，不以《六经》为根柢”的明人讲学习气，为学必先穷经，兼读史书，把经史结合起来。费密说：“圣人之道，惟经存之，舍经无所谓圣人之道。凿空支蔓，儒无是也。归有光尝辟之云：‘自周至于今，二千年间先王教化不复见，赖孔氏书存，学者世守以为家法，讲明为天下国家之具。汉儒谓之讲经，后世谓之讲道。能明于圣人之经，斯道明矣。世之论纷纷然异说者，皆起于讲道也。’有光真不为所惑哉！”^②费密认同归有光的主张，进一步发挥了经道合一论。万斯同述及从理学争辩转到经典研究的过程，说：“某少受学于黄梨洲先生，讲宋明儒者绪言。所闻一潘先生（潘平格）论学，谓陆释、朱老，憬然于心。既而同学竞起攻之，某遂置学不讲，曰：予惟穷经而已。”^③

清初诸儒不限于对经学的倡导，而是进一步对一些重要问题训诂考辨。陈确说：“故程子之言主敬也，阳明之言致良知也，山阴先生之言慎独也，一也，皆圣人之道也，无勿合也；而以之说《大学》，则断断不可合。欲合之而不可合，则不得不各变其说。各变其说，而于《大学》之解愈不可合。不可合于《大学》之解，而又未始不可合于圣人之道，则诸儒之言，固无有勿合也。而有勿合者，徒以《大学》之故而已矣。”^④陈确辨《大学》

① 全祖望：《亭林先生神道表》，《鲒埼亭集》卷十二。

② 费密：《道脉谱论》，《弘道书》卷上。

③ 戴望：《颜氏学记》卷七。

④ 陈确：《大学辨一·大学辨》，《陈确别集》卷十四。

非圣人之作，旨在反理学。阎若璩辨晚出《古文尚书》。晚出《古文尚书》有《大禹谟》一篇，其中有“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中”十六字，被视为“虞廷传心”。经他考证，晚出《古文尚书》乃东晋人梅賾之伪造。胡渭《易图明辨》考证宋易图书学，非圣人之《易》，是陈抟、邵雍等人引释道之论附会《河图》、《洛书》旧说，揭示图书学源于道家，还《易》本来面目。毛奇龄把清理业已“晦蚀”的儒家旧籍视为大业，主张融宋学义理于汉学考据中。他全面对诸经进行考辨，尽管其间有武断之处，但引据古人，辨讹正误，则颇有所得。

清初诸儒为学，一改宋明空言说经积习，原原本本，穷经考古，走上博稽经学之路。这一学术潮流不仅为学术界所认同，而且借助儒臣深入宫廷。康熙二十一年（公元1682年），清圣祖便通过与日讲官的论学问对，接受了“自汉、唐儒者专用力于经学，以为立身致用之本，而道学即在其中”^①的观点，主张“帝王立政之要，必本经学”^②“道学即在经学中”的观点被当权者认可，成为清廷文化政策的一个重要思想依据。四库馆臣说：“明之中叶，以博洽著者称杨慎，而陈耀文起而与争。然嗜好伪说以售欺，耀文好蔓引以求胜。次则焦竑，亦喜考证，而习与李贽游，动辄牵缀佛书，伤于芜杂。惟以智崛起崇祯中，考据精核，迥出其上。风气既开，国初顾炎武、阎若璩、朱彝尊等沿波而起，始一扫悬揣之空谈。”^③焦循也说：“南宋空衍理学，而汉儒训诂之学几即于废。明末以来，稍复古学，在前若杨升庵，在后若毛大可。”^④两家之说虽不全面，但大体反映了当时学术

① 《康熙起居注》二十一年八月初八日癸未条。

② 《日讲易经解义序》，牛钮等：《日讲易经解义》卷首。

③ 《子部·杂家类三·通雅》《四库全书总目提要》，卷一一九。

④ 焦循：《与某论汉儒品行书》，载王昶《湖海文传》卷四十五。

流变的特色。

清初回归原典有两种倾向，其一是经与道合一，既重考据，又重义理，借注经阐发己义。其二是重经轻道，以考据为主，对经书进行训诂考辨。王夫之治《易》大体属于前者，他既重视《周易》原典的诠释，以及易学史上有关的争论，并提出自己的见解，同时尤以发挥易学思想为见长，其中创造颇多。他治《易》把经与道结合起来，无疑受回归原典这一学术趋向的影响。

第三章 务实求真的自然观

《周易》的思想博大精深，涉猎自然、社会、人生诸方面，对自然的解释是其重要内容之一。王夫之解《易》注重其中关于天地自然的内容，抉发奥旨，构建起以务实求真为特色的易学自然观。

第一节 天地与实有

晚明心学掀起蹈虚空疏之风，王夫之认为此种学风误国误学，究其根源，归于佛老。老庄道家以为自无而有，佛教以为虚而非实，妄而非真。王夫之治《易》，务实求真，从客观实际出发，说明天地自然的本性，其批判矛头直指佛老，主张非无而有，非虚而实，非妄而真，提出了天地自然皆为实有的思想。

一 非无而实有

实有是王夫之用来说明自然界客观存在的概念。他以诚释实有，兹举几例：

“诚”者，心之所信，理之所信，事之有实者也。^①

^① 《乾》，《周易内传》卷一上。

夫诚者实有者也，前有所始、后有所终也。实有者，天下之公有也，有目所共见，有耳所共闻也。^①

诚，实也，至也，有其实而用之至也。^②

诚也者实也；实有之，固有之也；……无所待而然，无不然者以相杂，尽其所可致，而莫之能御也。^③

至诚者，实有之至也。目诚能明，耳诚能聪，思诚能睿，子诚能孝，臣诚能忠，诚有是形则诚有是性，此气之保合太和以为定体者也。^④

“诚者天之道也”，天固然其无伪矣，然以实思之，天其可以无伪言乎？本无所谓伪，则不得言不伪（如天有日，此可言此日非伪日乎）？^⑤

诚，即实有，其内涵是内心所信，理所当然，事实真有者。实有是客观存在的东西，诚为实有之至，目能明、耳能聪、思能睿、子能孝、臣能忠，成形成性，皆在于诚。大到宇宙，小到具体事物，其表现为“公有”、“共见”、“共闻”。总之，实有为客观世界的真实存在，而非虚无。他从虚实关系角度讨论实有，说：

虚必成实，实中有虚，一也。而来则实于此，虚于彼，往则虚于此，实于彼，其体分矣。止而行之，动动也；行而止之，静亦动也；一也。而动有动之用，静有静之质，其体分矣。聚者聚所散，散者散所聚，一也。而聚则显，散则微，其体分矣。清以为浊，浊固有清，一也。而清者通，浊

① 《说命上》，《尚书引义》卷三。

② 《孟子·公孙丑下》一，《读四书大全说》卷八。

③ 《洪范三》，《尚书引义》卷四。

④ 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

⑤ 《孟子·离娄上》一〇，《读四书大全说》卷九。

者碍，其体分矣。使无一虚一实，一动一静，一聚一散，一清一浊，则可疑太虚之本无有，而何者为一。惟两端迭用，遂成对立之象，于是可知所动所静，所聚所散，为虚为实，为清为浊，皆取给于太和细缊之实体。一之体立，故两之用行；如水唯一体，则寒可为冰，热可为汤，于冰汤之异，足知水之常体。^①

虚与实是统一体，实此虚彼，实彼虚此，是事物体态的区别，动静、聚散都是如此。事物只有体态的变化，而无绝对的无。自然界的事物都有清浊、虚实、动静、聚散等特点，它们在一定条件下可以相互转换，但都是实有，不存在纯粹的虚无。又说：“实可以载虚，虚不可以载实。”^② 王夫之认为宇宙天地间皆为实有：

两间之有，孰知其所自昉乎？无已，则将自人而言之。今我所以知两间之有者，目之所遇，心之所觉，则固然广大者先见之；其次则其固然可辨者也；其次则时与相遇，若异而实同者也；其次则盈缩有时，人可以与其事，而乃得以亲用之者也。

是故寥然虚清，确然凝立，无所不在，迎目而觉，游心而不能越，是天地也。^③

那“寥然虚清，确然凝立，无所不在，迎目而觉，游心而不能越”的天地间万事万物皆为实有。实有从人的认识角度分为“目遇”、“心觉”两种情况，并以不同的方式呈现给人们。如有本身

① 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

② 《困》，《周易内传》卷三。

③ 《说卦传》，《周易外传》卷七。

广大而能先见的；有形态不同，大小不一，但可辨的；有人们有时出现相遇，有时不出现不相遇，但确实存在者；也有盈缩变化时候不同，人们可以亲自使用者，等等。不仅物实有，心也实有。对此，他写道：

且夫物之不可绝也，以己有物；物之不容绝也，以物有己。己有物而绝物，则内戕于己；物有己而绝己，则外贼乎物。物我交受其戕贼，而害乃极于天下。况夫欲绝物者，固不能充其绝也。……天之风霆雨露亦物也，地之山陵原湿亦物也；则其为阴阳、为刚柔者皆物也。物之飞潜动植亦物也，民之厚生利用亦物也；则其为得失、为善恶者皆物也。凡民之父子兄弟亦物也，往圣之嘉言懿行亦物也；则其为仁义礼乐者皆物也。……而又岂可屏绝而一无所容乎？……心无非物也，物无非心也。……备万物于一己而已矣。^①

不能否定物的存在，因为人类本身就是一物，物包括人类，人类自我就是物，若否定物的存在，那就等于戕害自己。反之，物就是人类，若否定人的存在，那就等于毁掉物自身。无论是物，还是人，都是实有的，不能加以否定。这是从心物合一角度进一步论述实有的实在性。他列举天地、阴阳、刚柔、飞潜动植，得失善恶，父子兄弟、嘉言懿行、仁义礼乐等，凡此皆莫非物，而不可简单地否定。所谓“心无非物也，物无非心也”，“备万物于一己”，不是从认知意义上提出问题的，而是从本体角度立论的，也就是说心物合一，都是客观存在，两者皆实有。在他看来，实有是具体的，天地万物相依而存在的事实证明这一点：

^① 《尧典一》，《尚书引义》卷一。

夫可依者有也，至常者生也，皆无妄而不可谓之妄也。奚以明其然也？

既已为人矣，非蚁之仰行，则依地住；非蟪之穴壤，则依空住；非蜀山之雪蛆不求暖，则依火住；非火山之鼠不求润，则依水住；以至依粟已饥，依浆已渴。其不然而已于饥渴者，则非人矣。粟依土长，浆依水成。依种而生，依器而挹。以莧种粟粟不生，以瓠取水水不挹。相待而有，无待而无。若夫以粟种粟，以器挹水，概无柳枝，粟无枣实，成功之退，以生将来，取用不爽，物物相依，所依者之足依，无毫发疑似之或欺。而曰此妄也，然则彼之所谓“真空”者，将有一成不易之型，何不取两间灵、蠢、姤、丑之生，如一印之文，均无差别也哉？是故阴阳奠位，一阳内动，情不容吝，机不容止，破魂启蒙，灿然皆有。静者治地，动者起功。治地者有而富有，起功者有而日新。殊形别质，利用安身，其不得以有为不可依者而谓之妄，其亦明矣。

故动而生者，一岁之生，一日之生，一念之生，放于无穷，范围不过，非得有参差诡异，或作或辍之情形也。其不得以生为不可常而谓之妄，抑又明矣。

夫然，其常而可依者，皆其生而有；其生而有者，非妄而必真。^①

物皆有待，相依而存在，不同种类的动物各自在特定的环境中生存，它们与其存在的环境有一种适应的关系。如人依食物和饮料而生存，粮食依土地而生，饮料依水而成，这样与自然界事物建立了极为广泛的因果联系，任何一物不可能脱离自然而独立存在。佛教把“真空”当成事物本性，看不到个体事物间的差异及

① 《无妄》，《周易外传》卷二。

相互依存的关系，泯灭灵、蠢、姤、丑之间的区别，其结果以生为妄，以有为妄，否定人类现实生活。阴阳二气为天地本体，无妄卦初九一阳居下卦震之内，为必动之象，上二爻为阴，阳气主动，阴气主静，阴主形，阳气动于地中，万物灿然而有。依阴气调治形体则有而富有，依阳气发挥功能则有而日新。万有形质各异，相互依存，不可谓为虚妄。“其生而有者，非妄而必真。”有为可依，生是至常，虚无之说，不足为信。

他虽然强调自然界的实有性，但也不否认无，因为实有包括无的内容，“天下之妙，莫妙于无。无之妙，莫妙于有于无中；用无而妙其动。”^① 无以有为前提，说某物为无，本身就意味着该物之有。如“言龟无毛，言犬也，非言龟也。言兔无角，言麋也，非言兔也。”言无即有有在其中，“有于无中”，“而非无有于无之中。”^② “今使言者立一无于前，博求之上下四维古今存亡而不可得，穷矣。”^③ 无与有相对而存在，从某种意义上说，无为有提供了一种特定的存在环境，没有纯粹的无，无只有相对意义。

既然天地实有，万物非妄而真，然而佛老却主张虚无之说，他批驳：

老氏以天地如橐籥，动而生风，是虚能于无生有，变幻无穷；而气不鼓动则无，是有限矣。然则孰鼓其橐籥而令生气乎？有无混一者，可见谓之有，不可见遂谓之无，其实动静有时而阴阳常在，有无无异也。

盖天下恶有所谓无者哉！于物或未有，于事非无；于事

① 《庄子通·缮性》。

② 《汉武帝》二二，《读通鉴论》卷三。

③ 《思问录·内篇》。

或未有，于理非无；寻求而不得，怠情而不求，则曰无而已矣。甚矣，言无之陋也！^①

“橐籥”为冶炼鼓风用的器具，老子把天地当成冶炼鼓风用的器具，运动生风是由无生有，不运动则是无，那么谁是鼓动者？显然是无。把能看见的说成有，看不见的当成无，是错误的。事物的动静是有时的，而存在于其中的阴阳二气是无时的。从阴阳二气的意义上说，有与无没有什么区别，不过是事物不同表现形式罢了。在他看来，自然界没有绝对的无，天地之间不存在纯粹的虚无，事物存在或表现的形式各异，但都为实有。如果说有无，那不过是气未相聚，形体未生成。他批判虚实与静动割裂的两种片面性：“流俗滞于物以为实，逐于动而不反，异端虚则丧实，静则废动，皆违性而失其神也。”^② 对于事物的理解，世俗滞于实、动，佛老局限于虚、静，皆割裂实虚、动静，违悖其本质及变化。“异端则挥斥万物，灭裂造化，偶有一隙之净光，侈为函盖《乾》《坤》之妙悟”^③，即用主观意识去范围天地造化的客观法则，是极端错误的。他反对以感知来断定有无，以为：

视之而见，听之而闻，则谓之有；目穷于视，耳穷于听，则谓之无；功效可居，则谓之实；顽然寂静，则谓之虚。故老氏以两间为橐籥，释氏以法界为梦幻，知有之有而不知无之有，知虚之虚而不知虚之实。

人物各成其蓊然之形，性藏不著而感以其矜，故见物为外，见己为内，色引其目而目蔽于色，声引其耳而耳蔽于

① 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

② 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

③ 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

声，因以所见闻者为有，不可见闻者为无，不能如天地之阴阳浑合，包万物之屈伸而无所蔽也。^①

以感觉器官，包括视听等是否闻见，作为区别有无的标准。把能看见能听到的视为有，看不见听不到的当成无，老子“以两间为橐籥”，佛教“以法界为梦幻”，虽说法不一，但都是只知有为有，虚为虚，而不知无为有，虚为实，把有无、虚实绝对割裂开来。“明有所以为明，幽有所以为幽；其在幽者，耳目见闻之力穷，而非理气之本无也。老庄之徒，于所不能见闻而决言之曰无，陋甚矣。”^② 明与幽都有其存在的根据，幽者不宜见，不过是人的感觉不能达到，并不是无有。老庄以感觉未能闻见而称为无，有悖于常理。他进一步指出：

离明，在天为日，在人为目，光之所丽，乃著其形。有形则人得而见之，明也。无形则人不得而见之，幽也。无形，非无形也，人之目力穷于微，遂见为无也。心量穷于大，耳目之力穷于小。

聚而明得施，人遂谓之有；散而明不可施，人遂谓之无。不知聚者暂聚，客也，非必常存之主；散者，返于虚也，非无固有之实；人以见不见而言之，是以滞尔。

明则谓有，幽则谓无，众人之陋尔；圣人不然。

尽心思以穷神知化，则方其可见而知其必有所归在，则明之中具幽之理；方其不可见而知其必且相感以聚，则幽之中具明之理。此圣人所以知幽明之故而不言有无也。言有无

① 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

② 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

者，徇目而已。^①

离明为离卦之旨，外界事物有物可见为有，无形可见则为无。以聚为有，以散为无，这既不懂聚的暂时性，也不了解散并非是虚无。他意识到人的认知能力受到感官的限制，这是产生无的主要原因。人们认知事物往往以感觉为标准，然而感觉本身是有局限性的，如眼睛视觉只限于颜色，耳朵听觉只限于声音。以感官的局限性来判定事物的有无，亦即以见与未见为标准来区别有无，把看不见听不到的事物当成无，是浮浅、错误的。天地自然的本质为实有，非妄而真，此与佛老虚无之旨，迥然不同，陆王窃佛老虚无之旨以为说者，亦可以不攻自破。王夫之深感明末王学末流空虚之病，而欲救之以实有，此与张载关于“知太虚即气则无‘无’”，“诸子浅妄，有‘有无’之分”^②的思想，不谋而合。

二 阴阳实有

王夫之不局限于从有无角度谈实有，这样有些抽象。他结合《易》中的阴阳二气范畴来分析实有，使实有趋于具体化。在他看来，阴阳是实有：

诚者，天之道也，阴阳有实之谓诚。

若使但依种性而成，则区别而各相肖；唯聚而成，散而毁，既毁而复聚，一唯阴阳之变合，故物无定情，无定状，相似而必有异。足知阴阳行乎万物之中，乘时以各效，全具一纲缊之体而特徵尔。^③

① 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

② 张载：《太和篇》，《正蒙》第一。

③ 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

事物有聚散、成毁、异同，皆为阴阳的变化，阴阳贯穿于事物的始终中。这是对《正蒙》文“以是知万物虽多，其实一物，无无阴阳者”的解释。天地间具有实有的事物多种多样，其共同的特点，就是它们都由阴阳二气构成，“天地之化，人物之生，皆具阴阳二气。”^① 万物虽异，皆离不开阴阳，“物物有阴阳，事亦如之。”^② 阴阳二气为实有内在的质。

太极、动静不离阴阳，也为实有。他说：“犹嘘吸本有清温之气，因嘘吸而出入也。故可谓之静生阴，动生阳，而非本无而始生，尤非动之谓阳、静之谓阴也。”“‘阴阳’者太极所有之实也。”^③ 如同本有清温之气，其出入嘘吸一样，既不能把阴阳二气看成由动静而生，也不能理解为动则谓阳，静则谓阴，动静只是阴阳的两种状态。阴阳为太极之实，太极也是实有、客观存在。他评论周敦颐“动而生阳，静而生阴”时说：

周子曰：“动而生阳，静而生阴。”生者，其功用发见之谓，动则阳之化行，静则阴之体定尔。非初无阴阳，因动静而始有也。今有物于此，运而用之，则曰动；置而安处之，则曰静。然必有物也，以效乎动静。太极无阴阳之实体，则抑何所运而何所置邪？

阴阳必动必静，而动静者，阴阳之动静也。^④

“动而生阳”、“静而生阴”中的“生”，非产生，而是功能，说明动静是阴阳的功能。太极以阴阳为其实体，不能脱离阴阳，否则

① 《参两篇》，《张子正蒙注》卷一。

② 《动物篇》，《张子正蒙注》卷三。

③ 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

④ 《周易内传发例》八。

其自身不会运动或静止。“自其动几已后之化言之，则阴阳因动静而著；若其本有为所动所静者，则阴阳各为其体，而动静者乃阴阳之动静也。静则阴气聚以涵阳，动则阳气伸以荡阴，阴阳之非因动静而始有，明矣。”^① 阴阳二气永恒存在，非因动静而有，动静为阴阳二气运动的形式、属性。也就是说，动静不是单纯的运动与静止，运动与静止总是有载体的，动静说明的是载体的功能，不同的载体，其动静是不同的。动静与其载体（气）的关系，应该是属性与本体的关系，它们都是客观的实在。

与一些易学家颠倒《易》卦象与自然物的关系不同，王夫之认为，卦爻象非虚象，是对自然界阴阳二气的模拟，也是实有：

一阴一阳之道，为《易》之全体。^②

阴阳者，二物本体之名也。盈两间皆此二物，凡位皆其位，无入而不自得，不可云当位不当位，应不应，故于吉凶悔吝无取焉。阴阳之或见或隐，往来发见乎卦而成乎用，则阳刚而阴柔，性情各见，攻效各成，于是而有才，于是而有情，则盛德大业之所自出，而吉凶悔吝之所自生也。

夫阴阳之实有二物，明矣。自其气之冲微而未凝者，则阴阳皆不可见；自其成象成形者言之，则各有成质而不相紊。自其合同而化者言之，则浑沦于太极之中而为一；自其清浊、虚实、大小之殊异，则固为二；就其二而统言其性情功效，则曰刚，曰柔。^③

易有刚柔之分，吉凶悔吝的不同，皆基于阴阳二气。阴阳未成卦

① 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

② 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

③ 《周易内传发例》八。

体（卦画），无所谓当位不当位、有应不应、吉凶悔吝。成卦画和爻象，方有刚柔吉凶。阴阳二气为客观实有，二气未凝聚，其无形可见，二气凝结成象，则各有其质的规定性，二气交合不可分则浑沦为一。就其清浊虚实差别看为二，就其差别表现为性情功效，为刚柔。阴阳为体，刚柔即卦象为用。“阴阳刚柔互言之，在体曰阴阳，在用曰刚柔。”^① 阴阳二气为刚柔爻象之体。

他以乾坤两卦为例，进一步说明卦爻象源于阴阳二气：“《乾》者阳气之舒，天之所以运行。《坤》者阴气之凝，地之所以翕受。”“唯其健，故浑沦无际，函地于中而统之，虽至清至虚，而有形有质者皆其所役使，是以尊而无尚；唯其顺，故虽凝坚有实体之可凭，而静听无形之转捩，不自擅而唯其所变化，是以卑而不违；则于尊卑之职分，而健顺之德著矣。”^② 阳气舒畅，性刚健，主运动，贯穿和支配一切有形体。阴气凝结，性柔顺，主静定，成为坚固形体，其变化服从阳气指挥。乾坤卦义体现阴阳二气的德性。乾卦六画所体现的阳气，畅通于一切形质中，推动其变化。其解乾卦元亨利贞说：元，“而从无肇有，兴起舒畅之气”，“形化皆其所昭彻，统群有而无遗。”亨，“《乾》以纯阳至和至刚之德，彻群阴而欣合之，无往不遂，阴不能为之碍也。”利，“《乾》纯用其舒气，偏万物而无所吝者，无所不宜，物皆于此取益焉。”贞，“纯阳之德，变化万有而无所偏私，因物以成物”，“正而固矣。”^③ 乾卦卦辞“元亨利贞”体现天之阳气的四种品德，化育万物。

他解乾《彖》“大哉乾元，万物资始，乃统天”说：“物皆有本，事皆有始，所谓‘元’也。《易》之言元者多矣，唯纯《乾》之为元，以太和清刚之气，动而不息，无大不屈，无小不察，入

① 《说卦传》第一章，《周易内传》卷六上。

② 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

③ 《乾》，《周易内传》卷一上。

乎地中，出乎地上，发起生化之理，肇乎形，成乎性，以兴起有为而见乎德；则凡物之本，事之始，皆此以倡先而起用，故其大莫与伦也。木、火、金、土、川融、山结、灵、蠢、动、植，皆天至健之气以为资而肇始。”^① 阳刚之气运动不息，入于一切有形物体之中，万物得此阳刚至健之气，始存在。气不仅为万事之始，而且为万物之体。又解坤《象》“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”说：“阴非阳无以始，而阳藉阴之材以生万物，形质成而性即丽焉。相配而合，方始而即方生，《坤》之‘元’所以与《乾》同也。”^② 阳生万物必须借助阴气凝结功能，阴气相配合使万物成形，乾坤二元乃阴阳二气形成万物两大功能，皆称元。朱熹说：“圣人作易，因阴阳之实体，为卦爻之法象。”^③ 王夫之说：“阴阳实体，乾坤其德也。”^④ 发挥其阴阳为实体，乾坤为用的实有论。

王夫之论及阴阳二气为实有时，也注意到作为气的特定状态，即太虚，并由此探讨了气与太虚的关系。主要观点如下：

太虚，一实者也。^⑤

阴阳二气充满太虚，此外更无他物。虚者，太虚之量；实者，气之充周也。

言太和絪縕为太虚，以有体无形为性，可以资广生大生而无所倚，道之本体也。

太虚即气，絪縕之本体，阴阳合于太和，虽其实气也，而未名之为气。其升降飞扬，莫之为而为万物之资始者，于

① 《乾》，《周易内传》卷一上。

② 《坤》，《周易内传》卷一上。

③ 朱熹：《系辞上传》右一章，《周易本义》卷三。

④ 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

⑤ 《思问录·内篇》。

此言之则谓之天。

虚空者，气之量。

人之所见为太虚者，气也，非虚也。虚涵气，气充虚，无有所谓无者。^①

惟不能穷夫屈伸往来于太虚之中者，实有絪縕太和之元气，函健顺五常之体性，故直斥为幻妄。己所不见而谓之幻妄，真夏虫不可语冰也。盖太虚之中，无极而太极，充满两间，皆一实之府，特视不可见，听不可闻尔。存神以穷之，则其富有而非无者自见。^②

太虚之为体，气也，气未成象，人见其虚，充周无间者皆气也。^③

两间之见为空虚者，人目力穷于微妙而觉其虚耳。其实则絪縕之和气，充塞而无间。^④

夫其所谓太虚者，吾不知其何指也。两间未有器耳，一实之理，洋溢充满，吾未见其虚也。故张子曰：“由太虚有天之名。”天者理也，气之都也，固非空而无实之谓也。^⑤

这里所讲的太虚基本含义是“一实”，太虚是实有的，是客观存在。太虚也是阴阳二气，严格地说是气的一种表现形式，此时的阴阳二气处在尚未凝结形成形体的状态，因此，太虚也称为太和之气。他把充满气的太虚看做是一个容器，太虚也就是虚空，空与气是一回事。整个天地之间皆气，也皆太虚或虚空，太极或无极，不过是看不见，但却是存在的东西，天地间的万物都存在于

① 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

② 《大心篇》，《张子正蒙注》卷四。

③ 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

④ 《震》，《周易内传》卷四上。

⑤ 《大学》右传之章，《礼记章句》卷四十二。

太虚之中，太虚不是虚无。所谓太虚，不可以虚名之，而是实有。由于易学史上有人把太虚理解为虚无，为了避嫌，他甚至主张不用太虚说明自然界的客观实在性：

说圣人者曰：“与太虚同体。”夫所谓“太虚”者，有象乎？无象乎？其无象也，耳目心思之所穷，是非得失之所废，明暗枉直之所不施，亲疏厚薄之所不设，将毋其为圣人者，无形无色，无仁无义，无礼无学，流散渐灭，而别有以为“涤除玄览”乎？若夫其有象者，气成而天，形成而地，火有其蒸，水有其濡，草木有其根茎，人物有其父子，所统者为之君，所合者为之类，有是故有非，有欲斯有理，仁有其泽，义有其制，礼有其经，学有其效，则固不可以“太虚”名之者也。^①

王弼主太虚无象，孔颖达和张载主太虚有象。王夫之肯定太虚有象，因为太虚是气，太虚是一实有，阴阳二气不仅形成天地本身，化育自然界的万物，而且也形成人类社会。自然与社会中的存在物，种类繁多，形态各异，都是有形有象的，具体生动的。既然有象有形，就不可以冠以太虚之名，不赞成以太虚说明存在。

他从理气关系出发论述气的实有，认为理气不可分，“理气相涵”，理入气，气从理。理气未尝有区别，“气者，理之依也。”^② 气有质者。“气，有质也。”^③ 气为实体，有其质，理依赖于气。又说：“理在气中，气无非理，气在空中，空无非气，通

① 《复》，《周易外传》卷二。

② 《思问录·内篇》。

③ 《思问录·外篇》。

一无二者也。”^①肯定理在气中，理气不离。空间充满了气，空气通一无二，皆为实存。他关于理气相联，合二为一的观点，继承程颐 and 朱熹。程颐和朱熹都主张理气相联。程颐说：“天下物皆可以理照，有物必有则，一物须有一理。”^②这说明，有物就有理，物与理是统一的。朱熹也反复强调理气不可分，“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”^③但王夫之又与程颐 and 朱熹不同，相对地说，在程颐 and 朱熹那里，理有些抽象化，王夫之则更加具体，理气都是实有。

王夫之提出气为实有的思想，主要渊源于宋明理学的气学派，尤其受张载、王廷相的影响。张载以气为万物的本源，提出“虚空即气”的命题，认为，“太极”或“理”不能超乎“气”之外。由此主张万物由“气”聚而成，“太虚无形，气之本体”“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也。”^④气包括聚和散两个方面，气聚为物，物散复为气。作为本原的气，清虚无形，即太虚或天、太和。王廷相继承张载的主张，说：“天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下造化之实体也。”^⑤另外，也应看到张载气论的缺陷，他说：“太虚为清，清则无碍，无碍故神，反清为浊，浊则碍，碍则形。”又说：“运于无形之谓道，形而下者不足以言之。”割裂清浊，形上形下，最终得出“凡天地法象，皆神化之糟粕”^⑥的结论。程颐 and 朱熹对此提出批评，朱熹说：“‘清虚一

① 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

② 程颐：《伊川先生语》，《二程遗书》卷第十八。

③ 朱熹：《理气上·太极天地》，《朱子语类》卷一。

④ 张载：《太和篇》，《正蒙》第一。

⑤ 王廷相：《道体篇》，《慎言》卷之一。

⑥ 张载：《太和篇》，《正蒙》第一。

大’，形容道体如此。道兼虚实□□（清浊）言，虚只说得一边。”^①程颢也说：“气外无神，神外无气。或者谓清者神，则浊者非神乎？”^②王夫之受程颢和朱熹的启发，既强调形下与形上、虚与实、清与浊的联系，又注意到它们之间的区别，把它们有机地统一起来，可以说是对宋明理学论气的继承与发展。

三 道器实有

王夫之又从道器出发谈实有，道为一般的共相，器是具体的殊相，他强调道器联系的同时，更重视器，尤以殊相为要，这更能说明实有的具体现实性。

王夫之借对《系辞》关于道器关系的探讨，充分发挥了实有为抽象与具体结合的思想：

道者，物所众著而共繇者也。物之所著，惟其有可见之实也；物之所繇，惟其有可循之恒也。既盈两间而无不可见，盈两间而无不可循，故盈两间皆道也。可见者其象也，可循者其形也。出乎象，入乎形；出乎形，入乎象。两间皆形象，则两间皆阴阳也。两间皆阴阳，两间皆道。夫谁凿余地以授之虚而使游，谁复为大圆者以函之而转之乎？其际无间，不可以游。其外无涯，不可以函。

是故有象可见，而众皆可著也；有数可循，而无不共由也。

道不行而阴阳废，阴阳不具而道亦亡。^③

① 朱熹：《张子语录·后录下》。

② 程颢：《明道先生语一》，《二程遗书》卷第十一。

③ 《系辞上传》第五章，《周易外传》卷五。

“道”作为本体，是万物之所共著和万有之所同出是抽象。“象”、“形”充满天地间，有形可见为具体，它们出于阴阳二气，阴阳充满天地，天地的变化，人类的产生皆由阴阳二气所致，同为实有。二气相互调配为道，“两间皆道”。道作为本体只寓于形象中，为万物所同著，必有象可见，为万有所共由，必有形迹度数可循。凡道皆实，天地间无所谓虚，由此看道非虚无而是实有。又说“道以阴阳为体，阴阳以道为体，交与为体，终无有虚悬孤致之道。故曰‘无极而太极’，则亦太极而无极矣。”^① 道与阴阳一致，均为实体，不存在着脱离阴阳的虚无之道。他还从多角度论述了道器关系。形上与形下关系。解“形而上者谓之道，形而下者谓之器”说：

“形而上”者：当其未形而隐然有不可逾之天则，天以之化，而人以为心之作用，形之所自生，隐而未见者也。及其形之既成而形可见，形之所可用以效其当然之能者，如车之所以可载、器之所以可盛，乃至父子之有孝慈、君臣之有忠礼，皆隐于形之中而不显。二者则所谓当然之道也，形而上者也。“形而下”，即形之已成乎物而可见可循者也。形而上之道隐矣，乃必有其形，而后前乎所以成之者之良能著，后乎所以用之者之功效定。故谓之“形而上”，而不离乎形。道与器不相离，故卦也、辞也、象也，皆书之所著也，器也；变通以成象辞者，道也。器也，鼓舞以兴事业者；道也，圣人之意所藏也。合道、器而尽上下之理，则圣人之意可见矣。^②

① 《咸》，《周易外传》卷三。

② 《系辞上传》第十二章，《周易内传》卷五下。

以未形而隐与成形可见，区别形上之道和形下之器。道为当然之则，无形可见。器是具体东西，有形可见，形而上之道不离开形而下之器。如载、盛、孝慈、忠礼等一般的道，与车、器、父子、君臣具体的存在总是联系在一起，两者皆为实有。变通为阴阳法则。卦形、卦象、奇偶之数，以及卦爻辞，属于具体个别事物，卦义和阴阳变易法则属于抽象领域。道作为气化万物法则，通过有形之器，其本性方可显现。有了有形之器，道之功能方能确定下来。卦体包括道器两方面，器即卦画，道为阴阳变易之理。又说：

形而下者只是物，体物则是形而上。形而下者，可见可闻者也。形而上者，弗见弗闻者也。如一株柳，其为枝、为叶可见矣，其生而非死，亦可见矣。所以体之而使枝为枝，叶为叶，如此而生，如彼而死者，夫岂可得而见闻者哉？物之体则是形。所以体夫物者，则分明是形以上那一层事，故曰“形而上”。然形而上者，亦有形之词，而非无形之谓。则形形皆有，即此弗见弗闻之不可遗矣。^①

这里说的“物”不指具体，而具有抽象的意义。形而上之道虽然不是感觉对象，但却“非无形之谓”，它存于有形的个体中，“亦有形之词”，不脱离有形之物。如柳树生死存亡之理存于枝叶中，并通过枝叶的兴衰表现出来。“盖礼，器也，义，器与道相为体用之实也；而形而上之道丽于器之中，则即器以精其义，万事万物无不会通于至一之变化，故曰‘下学而上达，知我者其天乎！’天之德，不显于形色，而成形成色，沦浹贯通于形色之粗，无非气之所流行，则无非理之所昭著。圣功以存神为至，而不舍形

① 《中庸》第十六章，《读四书大全说》卷二。

色以尽其诚，此所以异于异端之虚而无实，自谓神灵而实则习不察、行不著也。”^① 道器皆为实有，道存于器中，“即器以精其义”，事物纷繁复杂，但都有通贯之理。“下学而上达”一语出自《论语·宪问》，即从具体事物学习入手，才能把握其理。阴阳神化之理融会于形器之中，穷神知化不能脱离形色，佛道鄙视器物，只能流于虚无。在道器关系中，他更强调器的重要性，提出“天下惟器”的命题：

“谓之”者，从其谓而立之名也。“上下”者，初无定界，从乎所拟议而施之谓也。然则上下无殊畛，而道器无异体，明矣。天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也。

无其道则无其器，人类能言之，虽然，苟有其器矣，岂患无道哉！君子之所不知，而圣人知之；圣人之所不能，而匹夫匹妇能之。人或昧于其道者，其器不成，不成非无器也。

无其器则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也。洪荒无揖让之道，唐、虞无吊伐之道，汉、唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币、钟磬管弦而无礼乐之道。则未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣。故无其器则无其道，诚然之言也，而人特未之察耳。

形而上者，非无形之谓。既有形矣，有形而后有形而上。无形之上，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也。故曰：“惟圣人然后可以践形。”践其下，非践其上也。

^① 《三十篇》，《张子正蒙注》卷六。

器而后有形，形而后有上。无形无下，人所言也。无形无上，显然易见之理，而邪说者淫曼以衍之而不知惭。则君子之所深鉴其愚而恶其妄也。^①

“谓之”、“上下”皆为《系辞》十二章语，形而上和形而下二者无绝对界限，其称谓是人所立的名字，之所以有此上下之称呼，是从其比拟之隐显角度立论的。“天下惟器”，强调道作为抽象的一般，无形可见，必须要通过有形的器来说明，因为人们感官所接触到的都是具体有形的器，道不过隐寓在其中，亦即形而上的东西非无形，而依赖于有形之物。如只有弓矢车马、牢醴璧币、钟磬管弦、子弟等具体的存在，然后才有射御、礼乐、父兄诸道。且道随器变，如随着洪荒、唐虞、汉唐诸时代的更迭，其道也在变。“践形”一语出自《孟子·尽心》“形色，天性也，惟圣人然后可以践形。”原意为探讨人性问题。在这里，王夫之把它改造为认知意义上的范畴，“践形”，即践其形而下之意。圣人践履的对象为具体的事物，而非空洞的虚理。由此看出，他并不否认形而上之道，而是否认有形而上的世界。“而后”说明前者（器）是后者（道）存在的条件。“据器而道存，离器而道毁。”^②

表里关系。他解《系辞》“乾坤其易之缊邪”说：“‘缊’，衣内絮著也，充实于中之谓。”卦之六位“无非此健顺之德所弥纶以为其实。”^③ 乾坤两卦之德，如衣内棉絮充满衣内一样，充实于《易》六十二卦中，因此说“乾坤其易之缊邪”。乾坤与六十二卦关系互为表里。他在《周易外传》发挥道：

① 《系辞上传》第十二章，《周易外传》卷五。

② 《大有》，《周易外传》卷二。

③ 《系辞上传》第十二章，《周易内传》卷五下。

夫缊者，其所著也。著者，其所归也。归者，其所充也。充者，其所调也。是故无以为之缊，既郛立而不实，亦瓦合而不浹矣；既绝党而相叛，亦杂类以相越矣。而不见天地之间乎？则岂有坚郛外峙，而庞杂内塞乎？

且盈天地之间，则皆有归矣。有其表者，有其里者，则有其著者。著者之于表里，使其二而可以一用，非既已二而三之也。盈天地之间，何非其著者之充哉！

盈天地之间皆器矣。器有其表者，有其里者。成表里之各用，以合用而底于成，则天德之《乾》，地德之《坤》，非其缊焉者乎？

是故调之而流动以不滞，充之而凝实而不馁，而后器不死而道不虚生。器不死，则凡器皆虚也；道不虚生，则凡道皆实也。岂得有坚郛峙之以使中屡空耶？岂得有庞杂窒之而表里不亲耶？故合二为一者，既分一为二之所固有矣。是故《乾》《坤》与《易》相为保合而不可破。破而毁，毁而息矣。^①

“缊”指阴阳缊缊未分，共处一体，即太极。天地万物如果缊缊阴阳充盈其中，虽然有其表，亦必无其实，如同瓦器破碎，以外力来复合既不完整，也不能长久。无缊缊阴阳充盈其间，物而不可谓之物。也就是说，一切有形物并非中空无实而相对峙，亦非杂乱一团塞于内而相叛离。这里所说的表里，指器的体用，道为里为体，器为表为形，实质还是道器。就名称说可分为二，但实质上，则合二为一，亦即体用一源，表里不可分，“非既已二而三之也”。他以为天德、地德指阴阳二气健顺性能，天地间充满着有形的器物，任何器物都有表里两部分，使其各发挥其作用，

^① 《系辞上传》第十二章，《周易外传》卷五。

协调为一。器不死而道不虚生，有阴阳二气之德充实其中，器物方能存在，其所以然和当然之则不落空。器物容纳二气之德有虚的品质，二气变易之理充实于器物中，有实的特征。阴阳二气同乾坤两卦一样，其德行相反相成，器物之表里内外也相反相成。有形器物皆充满阴阳二气之德。体用关系。他说：

是故性情相需者也，始终相成者也，体用相函者也。性以发情，情以充性。始以肇终，终以集始。体以致用，用以备体。……无车何乘？无器何贮？故曰体以致用。不贮非器，不乘非车，故曰用以备体。六者异撰而同有，同有而无不至。至，则极，无不至，则太极矣。^①

事物皆有性情、始终和体用。它们相资、相成、相函，其中有差别，但同时而有，无所不极，即是太极。体用同时而有，不分先后，有其体则表现为用，有其用则具备其体，其体无所不至。如车为体，乘为用，凡可乘处，皆有车之体。“当其感，用以行而体隐；当其寂，体固立而用隐。用者用其体，故用之行，体隐而实有体。体者体可用，故体之立，用隐而实有用。”^② 体的隐显，可依据其用与不用来判断，用则显，不用则隐。但体用并非一定同显或同隐，体用相资不相离，都是有而非无。“体有用而用其体，岂待可用而始有体乎？”^③ “故善言道者，由用以得体的；不善言道者，妄立一体而消用以从之。”^④ “体者所以用，用者即用其体。”“若有体而无用，则欲却物而物不我释，神亦终为之不宁，

① 《系辞上传》第十一章，《周易外传》卷五。

② 《大禹谟一》，《尚书引义》卷一。

③ 《周易内传发例》八。

④ 《大有》，《周易外传》卷二。

用非所用而体亦失其体矣。”^① 体有用，体才能存在，用有体，用才能发挥作用，体为物之载体，用为物之功效，对于物来说，体用相辅相成，缺一不可。“佛、老之初，皆立体而废用。用既废，则体亦无实。故其既也，体不立而一因乎用，庄生所谓‘寓诸庸’，释氏所谓‘行起解灭’是也。君子不废用以立体，则致曲有诚。诚立而用自行。逮其用也，左右逢原而皆其真体。”^② 佛老废用立体，此体为无实之空体，只有有用，体才为真体。

《老子》有：“三十辐共一毂，当其无，有车之用”一句，王夫之加以发挥：

象曰：“大车以载，积中不败。”盖言有也。阴阳之理，建之者中，中故不竭；行之者和，和故不爽。不爽不竭，以灌输于有生。阳行不息，阴顺无疆，始以为始，中以为中，迭相灌输，日息其肌肤而日增其识力。

夫所谓无者，未有积之谓也。未有积，则车之无即器之无，器之无即车之无，几可使器载货而车注浆？^③

“大车以载，积中不败”一语出于大有卦九二爻象，其意言阴阳实有。形器中都充满阴阳二气，并非虚无。阴阳二气适中不偏，不差失，它灌输于生命当中，每日积蓄不断充实，生命方旺盛而不衰竭。不仅生命，任何事物都如此。以“未有积”解释无，无不过是还没有聚合成器，并非不存在，无可以说也是一种存在的方式。车积而成可以载货，器皿积而成可注浆，主要因为“有积”，使其功能相异。如果离开“有积”，以及两者的功能，仅限于谈无，那么“车之无与器之无”没有什么不同，甚至会出现器

① 《神化篇》，《张子正蒙注》卷二。

② 《思问录·内篇》。

③ 《大有》，《周易外传》卷二。

皿载货，车装浆这样的错误。

这里所要说明的是，体用皆为实有，只有实有才能判定不同物的各自用途，仅从无立论是不科学的，而且也不存在绝对的虚无。按照他的理解，任何事物中都存在着道器两方面，道为一般、共相，器为个别、殊相，而且密不可分，即共相与殊相是统一的。他从形上形下、表里、体用多视角阐述了这一主张，以此证明客观存在是具体现实的，这是对其实有思想的进一步深化。

王夫之主张道器相辅相成，结合不离，基于此，对佛老及玄学易离器言道和器外求道的谬论提出了批评：

故聪明者耳目也，睿知者心思也，仁者人也，义者事也，中和者礼乐也，大公至正者刑赏也，利用者水火金木也，厚生者谷菽丝麻也，正德者君臣父子也。如其舍此而求诸未有器之先，亘古今，通万物，穷天穷地，穷人穷物，而不能为之名，而况得有其实乎？

老氏瞽于此，而曰道在虚，虚亦器之虚也。释氏瞽于此，而曰道在寂，寂亦器之寂也。谰词 [炙嫫]，而不能离乎器，然且标离器之名以自神，将谁欺乎？

若夫悬道于器外以用器，是缙与表里异体；设器而以道鼓动于中，是表里真而缙者妄矣。先天之说，橐籥之喻，其于《易》之存人以要天地之归者，又恶足以知之！

形而上者谓之道，形而下者谓之器，统之乎一形，非以相致，而何容相舍乎？“得言忘象，得意忘言”，以辨虞翻之固陋则可矣，而于道则愈远矣。^①

① 《系辞上传》第十二章，《周易外传》卷五。

聪明、睿知、仁、义、中和、大公至正、利用、厚生、正德等皆为道，耳目、心思、人、事、礼乐、刑赏、水火金木、谷瓜丝麻、君臣父子等皆为器，它们是相互联系的一统体，道依赖器，道不能先于器有。老子以道为虚，佛家以道为寂，其实既无无器之虚静，亦无虚静之道。以道居形器之外支配器，不藏于形器之表里，是把道与器当成异体。先设一器，道自外至以鼓动其中，器好像存在，真实，其实道器俱无，因为道本身就内在于器中。这两者都割裂道器。“先天之说”为邵雍的先天图，“橐籥之喻”为老子橐籥说，两者器外求道，皆以虚无为说，不足以知《易》，亦即不懂得“存人以要天地之归”，即易包含天地人，是具体的，反映天地人变化之理。王弼将道器割裂，追求形而上之道，辨析虞翻象数学或许可以，但于《易》道，则相距甚远。

王夫之主张道器不可分，反对“悬道于器外”，离器言道，提出“天下惟器”等命题，继承了二程、朱熹，以及方以智的观点。程颐说：“形而上为道，形而下为器，须著如此说，器亦器，道亦器。”^①程颐说：“离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。”^②朱熹也说：“器亦道，道亦器，有分别而不相离也。”^③器是有形之物，阴阳二气属器类，所以称为形而下，道是无形的，是形而上，它们之间有区别也有联系，离开阴阳则无道。方以智提出“道寓于器”、“即费知隐”、“质测即藏通几”等命题，从物理方面作证，发展了元明以来易学中的道器合一的思想。王夫之说：“密翁与其公子为质测之学，诚学思兼致之实功。盖格物者，即物以穷理，唯质测为得之，若邵康节、蔡西山则立一理以穷物，

① 程颐：《二先生语一》，《二程遗书》卷第一。

② 程颐：《伊川先生语一》，《二程遗书》卷第十五。

③ 朱熹：《易十一·上系下》，《朱子语类》卷七十五。

非格物也。”^① 对方以智依质测说论证即物穷理、道不离器给予高度评价。他与方以智为至交，显然受其影响。但王夫之的“天下惟器”说深化了以器为主的思想，是对道器关系的发展。

第二节 无边际与无始终

王夫之认为，天地自然不仅是实有的、真实的客观存在，而且也是无边际，无始终。如说：“上天下地曰宇，往古来今曰宙，虽然，莫为之郭郭也。惟有郭郭者，则旁有质而中无实，谓之空洞可矣，宇宙其如是哉！宇宙者，积而成乎久大者也。二气细缊，知能不舍，故成乎久大。二气细缊而健顺章，诚也。知能不舍而变合禅，诚之者也。”^② 宇指空间，宙指时间，自然界在时空上都是无限的，自然不是郭郭，亦即从道理上讲是无边无际、无始无终的。有郭郭（界限）就会出现内外虚实的不同，这不符合其无限性。他提出宇宙“积而成乎久大者也”的命题，“成乎久大”在于阴阳二气，宇宙的核心就是气，它们是诚，即真实，这可以说是对实有思想的深化。

一 自然无限人为有限

自然的无限，指客观现实存在的时空是无限的，人为的有限，指人们为了认识方便而主观划定的时空是有限的。王夫之认为，人对天地自然的认识必然要打上主观的印迹，但这并不能否认其客观的存在及无限性，对此写道：

① 《搔首问》。

② 《思问录·内篇》。

以实言之，彻乎今古，通乎死生，贯乎有无，亦恶有所谓先后者哉！

无先后者天也，先后者人之识力所据也。在我为先者，在物为后；在今日为后者；在他日为先。不貳则无端委之殊，不息则无作止之分，不测则无渐次之差。故曰“神无方而《易》无体。”

东西南北者，人识之以为向背也。今、昔、初、终者，人循之以次见闻也。物与目遇、目与心谕而固然者如斯，舍所见以思所自而能然者如斯。要非理气之但此为先，但此为后也。

今夫天圜运于上，浩乎其无定畛也；人测之以十二次，而天非有次也。配之以十二辰者，不得已而为验也。局之以分野者，小道臆测之陋也。黄道密移，而皆其正，昏旦日改，而皆其中。《易》与天合者，可以悟矣。^①

就时间而言，自然界不分先与后，其本身无所谓开端与终结，无作为与无止息，无质与量之分。在我以为先的，在他以为后，在今日为后的，在他日为先，先后只有相对性。它们的先后，即分十二次，配以十二辰，今昔始终区别，皆为人的主观所为。依据人的认识所划分的这些主观概念，为世间事物规定了顺序。空间也如此，其广大无穷，无所边际，无固定方位，东西南北划分，是为了走路不迷失方向，凡此皆属人为。基于人们农业生产及日常生活的需要，根据所处的环境特点作以上划分，是人为主观的，它受着人们认知水平的局限，因此是有限的，而自然界则是客观的，其本身没有先后、今昔、初终之分，是无限的。

他说：“天德之生杀，本无畛域。以一岁而言，春夏秋冬，

① 《说卦传》，《周易外传》卷七。

密运而无截然之限；以大化而言，循环往来，无有显著之辙迹。非春果为首，冬果为尾。以万物而言，各以其生杀为春秋，其春荣而冬落者，草木之凋者而已。盖四德随时而用，物亦随所受而见为德，此见为义者彼见为仁，纲缊一气之中，不倚一理以为先后，唯用之各得而已。”又说：“事物有终始，心无终始。”“天之以冬终，以春始，以亥终，以子始，人谓之然尔；运行循环，天不自知终始也。”^① 天德，即自然养育万物之德，其本身的变化没有绝对的界限。大千世界的变化，皆是客观的，彼此往来无断裂，无界限，也就是说是无限的。既然是无限的，就不可以先后、首尾命之。但具体事物不同，其时间有所差异，根据其生死的特点，有春夏秋冬诸界限，这属人为的主观。“天不自知”，“人谓之然尔”，说明春、冬、亥、子等时间概念，是人用以整理自然界的终始过程，自然界并不知道这个过程。自然界的具体事物是有始有终的，而心指“天地之心”，是无始无终的，因为“天地无心而成化，而资始资生于形气方营之际，若有所必然而不容已者，拟之于人，则心也。”“天地之心，无一息而不动，无一息而非复，不估其已然，不听其自然。”^② 天地造物之心是自然而然的历史过程，其特点是永恒不停息的，无所谓始终。

其解乾卦用九“天德不可为道也”说：“天之德，无大不屈，无小不察，周流六虚，肇造万有，皆其神化，未尝以一时一物为首而余为从。以朔旦、冬至为首者，人所据以起算也。以春为首者，就草木之始见端而言也。生杀互用而无端，晦明相循而无间，普物无心，运动而不息，何首之有？天无首，人不可据一端以为之首。见此而知其不可，则自强不息，终始一贯，故足以承

① 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

② 《复》，《周易内传》卷二下。

天之吉。”^① 自然界至大无外，至小无内，内外皆无限，不可以一时一物为首尾。以春夏秋冬、朔旦等来计算时间，属于人为，这是依据自然界具体事物的变化来确定的。自然界无心而化，其发展与变化是无意识的，客观的，不可为首尾，有首尾表明是有限的，这与自然界广大无边，神化万物不符。他发挥“先天而天弗违，后天而奉天时”道：

《易》言“先天而天弗违，后天而奉天时”，以圣人之德业而言，非谓天之有先后也。天纯一无间，不因物之已生、未生而有殊，何先后之有哉！先天、后天之说始于玄家，以天地生物之气为先天，以水火土谷之滋所生之气为后天，故有后天气接先天之说。此区区养生之琐论尔，其说亦时窃《易》之卦象附会之。而邵子于《易》亦循之，而有先后天之辨，虽与魏、徐、吕、张诸黄冠之言气者不同，而以天地之自然为先天，事物之流行为后天，则抑暗用其说矣。夫伏羲画卦，即为筮用，吉凶大业，皆由此出。文王亦循而用之尔，岂伏羲无所与于人谋，而文王略天道而不之体乎！邵子之学，详于言自然之运数，而略人事之调燮，其末流之弊，遂为术士射覆之资，要其源，则先天二字启之也。^②

自然的天无所谓先后，天纯一无间，不因具体的事物生杀而有先后。先后天的说法始于玄学，以天地生物之气为先天，具体事物所生之气为后天，并附会《易》象。邵雍进一步发展为先后天之辨，尤推崇先天，把天地之自然（先天）与事物之流行（后天）割裂开来。先后天的划分是从人角度立论的，并非自然界本身，

① 《乾》、《周易内传》卷一上。

② 《思问录·外篇》。

因为自然界无先后，无始无终。又解“神无方而易无体”说：

“无方”者，无方而非其方，“无体”者，无体而非其体；不据以为方、体也。吉凶之数，成物之动，昼夜之道，皆天地已然之迹，有方者也。而所以变化屈伸，“知大始”而“作成物”者，其神也；絪縕之和，肇有于无，而无方之不行者也。《易》之阴阳六位，有体者也。而错综参伍，消息盈虚，则无心成化，周流六虚，无体之不立者也。

故《周易》者，准天地之神以御象数，而不但象数测已然之迹也。后之为《易》者，如卦气，如游魂、归魂、世应，如纳甲、纳音，如《乾》一《兑》二、方圆整齐之象，皆立体以限《易》，而域于其方，虽亦一隅之理所或有，而求以肖无方之神，难矣哉！^①

无方不以具体方向为方向，以一切方向为其方向，无体不以具体事物为载体，以一切物体为体，无方无体，无形体（有形体就有中心、边际），这说明宇宙无限。具体事物是有方有体的，如气化万物而成形、昼夜往来而成序，卦象阴阳六位有体，它们都是天地间的“已然之迹”。就天地自然本身而言，广大无边，无始无终，不存在方与体。象数表达只是阴阳变易形迹。《易》要阐明变易规律。象数派从汉易卦气说、京房八宫、纳甲说，到宋易邵雍先天图式，追求事物已然之迹的一个侧面，象数派错误将一隅之理，视为世界变化的普遍法则。又说：“一阴一阳者，原不测也。以此益知‘一之一之’云者，非一彼而即一此，如组织之相间，而拂乎神之无方、乘乎道之各得，明矣。然则列次序，列方位，方而矩之，圆而规之，整齐排比，举一隅而三隅尽见，截

① 《系辞上传》第四章，《周易内传》卷五上。

然四块八段以为《易》，岂非可观之小道，而鬻术之小人亦可以其小慧成法，坐而测之乎！”^① “如组织之相间”，指邵雍阴阳相间格式，其图式中四块八段，如是整齐排比，这不过是小人玩弄的伎俩。邵雍的方圆图是把宇宙限定在人为的特定图式中，是以有限代替无限，主观代替客观，扼杀自然事变的复杂性、变异性。

王夫之认为，人为的时空概念是有限的，而自然的时空则是无限性的，时空的无限性是统一的。如说：“天地之可大，天地之可久也。久以持大，大以成久。若其让天地之大，则终不及天地之久。”^② 没有时间上的积累，宇宙不可能在空间上无限扩展自己的广延性。没有空间上的扩展，宇宙亦不足以成就其永恒性。时空相辅相成，时间比空间更重要。他把无限与客观联系在一起，自然界的“日月之发敛，四时之推迁，百物之生死，与风雨露雷乘时而兴、乘时而息，一也，皆客形也。有去有来谓之客。”^③ 一言以蔽之，日月的变化，万物的消长都是客观的。

二 天地恒久

王夫之把自然界看做是一个“前古有一成之迹，后今有必开之先”^④，连续不间断的发展过程，并从多视角论证这一过程的恒久特征。

无生灭。他以为，天地“始终循环一气也，往来者屈伸而已。”^⑤ 一气指阴阳之气，天地间不存在生灭，一切为阴阳循环、

① 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

② 《既济》，《周易外传》卷四。

③ 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

④ 《多方一》，《尚书引义》卷五。

⑤ 《神化篇》，《张子正蒙注》卷二。

屈伸而已。“阴阳有隐见，而无有无；阴见，而阳固隐于所未见。”^①以器的成毁加以说明：

器有成毁，而不可象者寓于器以起用，未尝成，亦不可毁，器敝而道未尝息也。以天运物象言之，春夏为生，为来，为伸，秋冬为杀，为往，为屈，而秋冬生气潜藏于地中，枝叶槁而根本固荣，则非秋冬之一消灭而更无余也。车薪之火，一烈已尽，而为焰，为烟，为烬，木者仍归木，水者仍归水，土者仍归土，特希微而人不见尔。一甑之炊，湿热之气，蓬蓬勃勃，必有所归；若釜盖严密，则郁而不散。汞见火则飞，不知何往，而究归于地。有形者且然，况其细缊不可象者乎！

散而归于太虚，复其细缊之本体，非消灭也。

亦无间隙，天之象，地之形，皆其所范围也。^②

器为具体事物，道为阴阳二气。不可象者即道，亦阴阳二气，阴阳二气作为本体，寓于形器之中而发挥功用。形器有成毁，本体之气不因此而熄灭。自然界春夏秋冬四季之生杀变化，表现为屈伸往来，季节的转换，并非从有到无。水有湿热与蒸发，不变成无。火之燃烧，为焰、为烟、为烬，其木、水、土之元素各归于自身，非燃尽无余。水银遇火发生变化，“汞受火煎，无以覆之，则散而无有；盂覆其上，遂成朱粉。油薪燕于空旷，烟散而无纤埃；密室闭室，乃有煤墨。”^③此所谓“自有之无者”，非消灭，“必有所归”，形态转移，物质不灭。有形之事物可能因形态毁灭

① 《坤》，《周易内传》卷一上。

② 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

③ 《俊解》。

而消灭，无形之气，即阴阳絪縕之气，不会因个体变易而熄灭。

他以阴阳十二位向背隐见幽明，说明乾坤两卦相互涵蕴，进而认为任何卦爻都有阴阳或隐或见两方面，以此证明阴阳消长只有变易而无生灭：

阴阳之见乎卦象者，其自下生，而来也非无本；极于上而且终，其往也非消散而灭。八错二十八综，具《乾》、《坤》之全体，以互相屈伸，故资始无穷，而要归可以继起。《易》言往来，不言生灭。^①

阴阳全体不因爻象变易有生灭，《易》所讲的往来，指卦爻象相互往来，它反映阴阳二气的转化，阴阳本身是无生灭的。如果“学《易》者不明于此，而灭裂《乾》、《坤》并建之理，以诡遇于所变之象，则《姤》之一阴何自而生？《复》之一阳何自而来？《剥》之五阳归于何所？《夬》之五阴反于何地？变通无本而祸福无端，无以见《易》矣。抑不知阴阳之盈虚往来，有变易而无生灭，有幽明而无有无。”^② 卦爻象的屈伸往来，只意味着乾坤十二阴阳互为显现，非出于诡遇。不然姤卦为一阴生，复卦一阳生，剥卦五阳消，夬卦五阴消，皆无所据。阴阳爻象只有变易而无生灭，有幽明而无有无，隐者不可见而非无。无论隐显、向背、幽明，皆“固有之实”，是真实的存在。

无增减。他认为，宇宙阴阳均衡，“天地之数，聚散而已矣，其实均也。”^③ 物种类繁多，“类以相续为蕃衍，由父得子，由小向大，由一致万，固宜今日之人物充足两间而无所容。而土足以

① 《系辞上传》第四章，《周易内传》卷五上。

② 《系辞上传》第十二章，《周易内传》卷五下。

③ 《思问录·外篇》。

居，毛足以养，邃古无旷地，今日无余物，其消谢生育，相值而偿其登耗者，适相均也。是人之兵疫饥馑，率历年而一遇，则既有传闻以纪之。若鸟兽草木登耗之数，特微远而莫察。乃鸢攫、冻喝、野烧、淫涨之所耗者，亦可亿而知其不盈。”“《震》、《巽》、《坎》、《离》、《艮》、《兑》，男女之辨，少长之差，因气之盈缩而分老壮，非长先而少后也。终古也，一岁也，一日也，一息也，道之流动而周给者，静止、散润、暄说，皆备于两间。”^①万物的消长，随气的盈虚而相互调济，消于此者则长于彼，长于此者则消于彼。宇宙中个体事物消亡同其生长的总量相等，无增损。又说：

《易》之称天地之量，而不能为之增减。增者外附，而量不容；减者内馁，而量不充。《乾》无六阴，阴何从来？而《坤》为增矣。《坤》无六阳，阳从何来？而《乾》为增矣。

夫由《乾》而知道之必有六阳也，由《坤》而知道之必有六阴也，《乾》、《坤》必有而知数位之十二皆备，居者德而见者撰也。是故有往来而无死生。往者屈也，来者伸也，则有屈伸而无增减。屈者固有其屈以求伸，岂消灭而必无之谓哉？^②

“《易》之称天地之量”，表示易道广大，《易》与天地为准，齐天地，天地无所增减，因此《易》也无所增减。卦象中的乾坤十二阴阳，代表天地间阴阳二气的全体，自身无增减，就卦象说，往来屈伸表示六阴六阳隐显。

① 《未济》，《周易外传》卷四。

② 《系辞下传》第六章，《周易外传》卷六。

无损益。因为“气自足也，聚散变化，而其本体不为之损益。”^① 阴阳二气本身是自足的，聚散变化是其形式，其本体没有损益。阴阳有损益就会导致死亡。对此有以下看法：

天地之大德则既在生矣。阳以生而为气，阴以生而为形。有气无形，则游魂荡而无即；有形无气，则胥骸具而无灵。乃形气具而尚未足以生邪！形盛于气则壅而萎，气胜于形则浮而朽，为天、为杞、为不慧，其去不生也无几。唯夫和以均之，主以持之，一阴一阳之道善其生而成其性，而生乃伸。则其于生也，亦不数数矣。^②

天地的德行在于生物，由阴阳来体现，阳动生，给物以气，阴凝生，给物以形。在生物中，阴阳不可分，气不可无形，形亦不可无气。有气无形只是游魂，有形无气不过是一堆腐烂之肉、朽骨。形气皆具也不足以生，因为形盛于气，即阴盛于阳，阳气之动而不足，于是形而有缺阳之时，此物之所以壅滞不长，甚至枯萎。相反，气胜于形，即阳盛于阴，阴不足之时，阳气之动过甚，而有溢满之忧。气而失形之载，故曰“浮而朽”，空也。形气不均，阴阳有损益、失调，物则或夭，或杞即弱也，或不慧，此虽生而与死无异。“数数”，指匆促。阴阳和合均匀，无所损益，则其往来、生生乃自然之数，其往来，不忙于此之必生，彼之必死，一听阴阳自然之激荡变化，故曰“不数数”。

无始终。他说：“往来者，往来于十二位之中也。消长者，消长于六阴六阳之内也。于《乾》、《坤》皆备也，于六子皆备也。”“于二十八综之卦皆备也。错之综之，两卦而一成，浑沦摩荡于太

① 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

② 《系辞下传》第五章，《周易外传》卷六。

极之全；合而见其纯焉，分而见其杂焉，纯有杂而杂不失纯，孰有知其终始者乎？故曰：‘太极无端，阴阳无始’。”^① 卦象往来于阴阳位之变易中，卦象消长亦消长于六阴六阳之内。乾坤两卦、六子卦，二十八杂卦皆备六阴六阳。卦象的阴阳消长、往来、隐显，亦如纯杂一样，没有绝对的纯与杂，纯杂本身相互包含，即纯而有杂，杂不失纯。就事物变易说，往来消长皆在阴阳二气之中，太极无开端，阴阳二气无始无终。他也使用始终这一概念，但非有无之谓，“始终，非有无之谓也，始者聚之始，日增而生以盛，终者聚之终，数盈则日退而息于幽。非有则无以始，终而无则亦不谓之终矣，所自始者即所自终。”^② 始终不等于有无，而是聚散、长消的过程。往来也如此，“没者往也，生者来也。往者往于所来之舍，来者来于所在之墟。”^③ 没与生不过是相为往来，非无有。如果以有无论隐显，“则可谓夜无日而晦无月乎？春无昴、毕，而秋无氐、房乎？”^④ 不能只承认事物明显的存在，而否定荫蔽的存在。

王夫之也注意到具体事物是有形的，有限的，因受其形的限制而有终始。他表述了下面观点：

万物各以其材量为受，遂因之以有终始。始无待以渐生，中无序以徐给，则终无耗以向消也。

固一日之间，一物之生，皆有此必终之理行乎阴阳，听万物材量之自受，则《未济》亦可以一终矣。

百谷落而函活藏于甲核，昆虫熊燕蛰而生理息于臄宫，

① 《序卦传》，《周易外传》卷七。

② 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

③ 《泰》，《周易外传》卷一。

④ 《周易内传发例》七。

则亦貌杀非杀，而特就于替也。《未济》亦替而已矣，岂有杀哉！非杀不成乎永终，天地无永终之日矣。

天地之终，不可得而测也。以理求之，天地始者今日也，天地终者今日也。其始也，人不见其始；其终也，人不见其终。其不见也，遂以谓远古之前，有一物初生之始；将来之日，有万物皆尽之终；亦愚矣哉！^①

以六十四卦来说，《易》从乾坤并建始生屯蒙，六十四卦至于既济未济，是自纯至杂的过程。“未济亦可以一终矣”，说明未济是一个过程的终点。但就整过程讲，未济虽终并非永终，否则就不叫未济。自然界也如此，具体事物发展始于气之聚，故“无待以渐生”。中间不存在一成不变的次序，其终结表现为气散，但散不损其数，即“无耗以向消”，非消灭归于无。“事物有始终，心无终始”，具体事物有终始，天地阴阳二气无始终，促使具体事物之间的彼此转化，形成一条永恒的链条。天地本身无所谓终始，变幻莫测。但天地进入人的认识领域是可以区别与认识的。在现实世界中，人为了方便，于是就想象出一个终始，由于人们既看不到天地之始，也看不到天地之终，于是便在自己划定的始终界限之外，幻想有一个“真空”，这就陷入了“初生之物”始于无，“万物皆尽”亦终于无的泥坑。

在他看来，始终是相对的，如说：“凡自未有而有者皆谓之始，而其成也，则皆谓之终。既生以后，刻刻有所成，则刻刻有所终；刻刻有所生于未有，则刻刻有所始。”^②切不可把始终绝对化，其绝对界限只是“人谓之然尔”，自然界“物之变，天之化，尤其不可测者。”对这个来说是始，对那个来说是终，始终

① 《未济》，《周易外传》卷四。

② 《论语·先进篇》二，《读四书大全说》卷六。

总是相对的。天“吾不知其何以终也？地，吾不知其何以始也？天地始者，其今日乎！天地终者，其今日乎！观之法象，有《乾》、《坤》焉，则其始矣；察之物理，有《既济》《未济》焉，则其终矣。”^①法象，亦即自然界中之一切现象。乾坤为天道细缊之剖判，从其剖判而为天地万物来看，有始终。但就天道的运行而言，乾坤本天道细缊之气，乃无终无始。具体言之，天地自然现象的具体变化有终，《周易》的既济、未济证明这一点。《易》始建于天道之乾坤，终于人事之既济、未济。《易》以此明天理、人事本相通，而天理、人事之变化又始终相贯，终而复始。

以上王夫之从阴阳无生灭、增减、损益、始终多视角，证明天地自然的永恒性是从本体论角度立论的，与自然科学讲的有无等概念有所不同。其分析方法具有哲学思辨性。基于此，对易学史上受佛老影响的形形色色有限论进行批驳。其批评《易纬》道：

《乾凿度》曰：“有太易，有太初，有太始，有太素”，危构四极于无形之先。哀哉！其日习于太极而不察也！故曰“闾户之，辟户”。^②有户，则必有材以为户者，则必有地以置户者。闾，则必有闾之者；辟，则必有辟之者。为之置之，闾之辟之，彼遂以是为太极也，且以为太易、太初、太始、太素也。夫为之置之，必有材矣，大匠不能搏空以造榱桷；闾之辟之，必有情矣，抱关不能无司以为启闭。材则其

① 《系辞上传》第一章，《周易外传》卷五。

② 本句，各印本于“闾户”下有“之谓乾”三字，“辟户”下有“之谓坤”三字。按经文“闾户谓之坤，辟户谓之乾”，各本全引，乾坤字倒矣。钞本于“闾户”、“辟户”下各有三格空去，故引文不全。

阴阳也，情则其往来也。使阴阳未有之先而有太极，是材不夙庀，而情无适主；使仪象既有之后遂非太极，是材穷于一用，而情尽于一往矣。又何以云“《乾》、《坤》毁则无以见《易》”也乎？

故不知其固有，则絪有以崇无；不知其同有，则契无以治有。无不可崇，有不待治。故曰“太极有于《易》以有《易》”，不相为离之谓也。彼太易、太初、太始、太素之纷纭者，虚为之名而亡实，亦何为者耶？^①

《易纬》在天地之前设置太易、太初、太始、太素四个阶段，以为天地出现前先有一虚无之物，然后由此空无而生万物。这是置阴阳之实有于不顾，舍本逐末，为自然寻找一个能阖能辟的造物主，如同空无一物而令大匠制门枢，无门户而令守关者启闭关口一样，一定无法实现。其实阴阳永恒，自身有阖辟往来的性能，无需于阴阳之先安置一个太极推动其运动变化。天地万物形成后，阴阳又寓于其中，继续发挥作用，亦不能说太极不存在了。《易纬》太易说不知太极为万象所固有，与万象同有而俱生，结果将太极与万象割裂，于万有之外寻找本体，这势必走上道家“絪有以崇无”的道路。后世纬书“徇黄老养生之邪说，谓有太初，有太始，有太易，其妄滋甚。《易》在《乾》《坤》既建之后，动以相易。若阴阳未有之先，无象无体，而何所易耶？邵子‘画前有《易》’之说，将无自彼而来乎！”^②邵雍提出“画前有《易》”之说，与《易纬》太易之说在表述上有所不同，但均否定阴阳存在的永恒性，是错误的。

朱熹称“横渠辟释氏轮回之说。然其说聚散屈伸处，其弊却

① 《系辞上传》第十一章，《周易外传》卷五。

② 《上经乾坤》，《周易内传》卷一上。

是大轮回。”^①以张载生死气化说为大轮回，而提出散尽无余说。王夫之指出：“倘如朱子散尽无余之说，则此太极浑沦之内，何处为其翕受消归之府乎？又云造化日新而不用其故，止此太虚之内，亦何从得此无尽之储，以终古趋于灭而不匮邪？”^②这是说个体事物所禀之气，灭后散尽无余，可是太极内没有一个场所作为府库，将消散之气吸收于其中。如果说一物所禀之气归于消灭，另有新气生出，代替旧气造化万物，那么太虚中从何处储存此不尽之气。在他看来，朱熹所谓个体死亡，气也消散无余的观点，近于佛家灭尽之言。因为释氏“以真空为如来藏，谓太虚之中本无一物，而气从幻起以成诸恶，为障碍真如之根本，故斥七识乾健之性，六识坤顺之性为流转染污之害源。”^③佛家以为太虚是无，而气为有，气妨碍了真空的无。六识、七识指人的感觉，佛家以为它们是万物之源，否定实有，追求纯粹的无。又批评老子道先天地生的主张：

道者天地精粹之用，与天地并行而未有先后者也。使先天地以生，则有有道而无天地之日矣，彼何寓哉？而谁得“字之曰道”？天地之成男女者，日行于人之中而以良能起变化，非碧霄黄垆，取给而来赋之。奚况于道之与天地，且先立而旋造之乎？^④

道为天地化育万物的功能，寓于天地之中，所以道与天地无先后之分。道并非是立于天地之先而创造万物的实体，道作为化育万

① 朱熹：《张子书二》，《朱子语类》卷九十九。

② 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

③ 《神化篇》，《张子正蒙注》卷二。

④ 《乾》，《周易外传》卷一。

物的功能，日行于人物之中而起作用。如像“周子之言无极者，言道无适主，化无定则，不可名之为极；而实有太极，亦以明夫无所谓无，而人见为无者皆有也。屈伸者，非理气之生灭也；自明而之幽为屈，自幽而之明为伸；运于两间者恒伸，而成乎形色者有屈。彼以无名为天地之始，灭尽为真空之藏，犹瞽者不见有物而遂谓无物，其愚不可殄已。”^①周敦颐所谓的无极并非无，是指太极的一种状态，无所主宰，无所定则。屈伸也非理气的生灭，不过是事物明与幽之间的形态转化。老庄“以无名为天地之始”，佛家以现实世界的“灭尽为真空之藏”，如同瞎子不能见物而称无物一样，愚蠢可笑。

汉易以阴阳互为生灭解释阴阳推移。程颐、朱熹或主二气互为兴衰，或主一气进退相推，进而提出阴阳无始，与汉易相比是个进步。但程朱阴阳无始说从阴阳流转说引出，受理本气末说的影响，得出个体禀受之气有生灭的结论。王夫之阴阳无增损，以及气不灭的观点受张载、王廷相的影响。张载说：“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气，神变易而已。诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。”^②“参伍之神”指气的变化，复杂多端，神妙莫测。“太虚”指广大虚空，“太虚即气”指“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二，顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于易者也。”^③以冰水为喻，解释气与万物的关系，认为气充满于广大虚空，此气凝聚起来，如同水凝为冰，便形成万物，万物消失后，其所禀之气，又回到太虚之气中，如冰释而为水一样。圣人论性道的最高原则，只讲气有聚散变易，不讲有无。即气有聚散而无生灭，万物的生死是气聚散的

① 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

② 张载：《系辞上》，《横渠易说》卷三。

③ 张载：《太和篇》，《正蒙》第一。

不同表现形式。王廷相继承张载的这一思想，主张：

是故气有聚散，无灭息。雨水之始，气化也；得火之炎，复蒸而为气。草木之生，气结也；得火之灼，复化而为烟。以形观之，若有有无之分矣，而气之出入于太虚者，初未尝减也。譬冰之于海矣，塞而为冰，聚也；融泮而为水，散也。其聚其散，冰固有有无也，而海之水无损焉。此气机关阖有无生死之说也。三才之实化极矣。^①

气化而为雨水，遇火炎则变为蒸气，气凝结而为草木，火烧则化为烟气。物质形态虽有生灭，但构成其形体的气，则出入于太空中，并未减损。天地人之变化遵循着这一法则。张载以聚散说解释阴阳推移，以个体生死为二气聚散不同形式，扬弃汉易阴阳消息说，导出气无生灭说。此说经王廷相阐发，提出气不灭论。但张王两家皆以气散归于太虚，即广大虚空，不以其寓于另一个体之中。王夫之既吸收程朱阴阳无始和张王气不灭说，又扬弃程朱气有生灭说，修正张王气散归于太虚说，认为个体毁坏后，其所禀有的阴阳二气又转化为另一形态，寓于另一形器之中。

三 自然广大

王夫之指出：“天道不倚于四时，而四时皆与天为体。”“天体常一，而道有变化。寒暑晦明，运不息而气异。”“天之所以为天，太极无外，小人无间，生死荣枯，寒暑晦明，灵蠢动植，燥湿坚脆，一皆阳气之充周普遍，为至极而无能越之则焉。”^② 天是体，至大无外，至小无内，恒常不变，其间充满了气，四季是

① 王廷相：《道体篇》，《慎言》卷之一。

② 《乾》，《周易内传》卷一上。

用，有寒暑晦明之变，变化体现天道。由于变化，动植物才有生死枯荣。自然界广大无边，因此他反对《太极图》用一圆圈作为郭郭：

绘太极图，无已而绘一圆圈尔，非有匡郭也。如绘珠之与绘环无以异，实则珠环悬殊矣。珠无中边之别，太极虽虚而理气充凝，亦无内外虚实之异。从来说者竟作一圆圈，围二珠五行于中，悖矣。此理气遇方则方，遇圆则圆，或大或小，细缊变化，初无定质，无已而以圆写之者，取其不滞而已。王充谓从远观火，但见其圆，亦此理也。^①

以王充从远处观火之说譬之为图，以绘图本身的局限说明“无已而绘一圆圈”。实际上，太极广大无边，因此非圆，中边无别，太虚一实，理气充凝，无内外之分。又说：“‘太’者极其大而无尚之辞。‘极’，至也。语道至此而尽也；其实阴阳之浑合者而已，而不可名之为阴阳，则但赞其极至而无以加，曰太极。太极者，无有不极也，无有一极也。惟无有一极，则无所不极。”^②太极指至大无以附加，上下四方无界限，“大至无穷以为载之函，细至无眇以为破之人。”^③“大至无穷”、“细至无眇”的宇宙，皆为阴阳二气充塞，永恒至大，不存在任何“虚无”与“空洞”。宇宙的无边无际是就空间而言的，指天地自然至大无外，至小无内，空间的广延性。他由此主张浑天说，反对盖天说。因为：

盖天之说，亦就二十八宿所维系之天而言也。北极出地

① 《思问录·外篇》。

② 《系辞上传》第十一章，《周易内传》卷五下。

③ 《多方一》，《尚书引义》卷五。

四十一度（《授时历》所测北都度数）。南极入地四十度。赤道之南，去地七十一度有奇耳，其北去地一百一十一度有奇也，则有如斜倚于南矣。其法当以赤道之中当盖之部尊（盖枢也），南北二极当盖之垂溜，（盖檐也）。既倚于南而复西转、类盖之仄动。其说不过如此，非谓尽天之体而北高南下也。推其说，则北极之北，经星之所不至，当不得谓之天。故曰“天不满西北”。然则极北之苍苍者果何名邪？此其说之窒者也。抑即以经星之天论之，使以赤道为部尊，南北二极为垂溜，则赤道之中当恒见而不隐。北极出地上，当以日推移而不恒见。而今反是，则倚盖之譬，可状其象而不可状其动也。此浑天之说所以为胜。乃浑天者，自其全而言之也，盖天者，自其半而言之也。^①

盖天说以二十八宿言天，上下四方皆有限，“非谓尽天之体而北高南下”，“是自其半而言之”，把宇宙局限于有限的范围，否定了宇宙的广大无限性。盖天说把天比做伞盖，地比为棋盘，“可状其象而不可状其动也”，违背宇宙自然运动不息的特性。而浑天说，“自其全而言之”，体现了宇宙自然的无限性，从总体上把握宇宙，“太极，一浑天之全体”是这一思想的集中体现。他不赞成把八卦方位说绝对化，指出：

故方君方藏，其错也如响之应声；方动方散，方润方暄，方止方说，如影之随形。为耦合也，为比邻也。无有南北隔乎向背，东西四隅间乎方所，划然成位，而各止其所，以不迁也。

位《乾》健于南，而南气何以柔和？位《坤》顺于北，

① 《思问录·外篇》。

而北气何以刚劲？位《离》于东，而春何以滋膏雨？位《坎》于西，而秋何以降水潦？则《震》、《巽》、《艮》、《兑》之非定位于四隅，抑又明矣。顾不谓《乾》不可南，《坤》不可北，《离》不可东，《坎》不可西也。错综乘乎化，方所因乎时，则周流八方，唯其所适，而特不可以偶然所值者为之疆域尔。

《乾》、《坤》非隅也，行乎四维而各适有正也。《震》、《兑》、《坎》、《离》非正也，受《乾》、《坤》之化而各司其一“偏”也。谓之“正”，谓之“隅”者，人之辞也。大圈普运，无往而非正也。此八方配卦之大纲也。^①

乾坤相函，震巽相荡，坎离相济，艮兑相通，如形影相随，融合在一起，非各据一方，不变迁。乾为刚健居南，南方气候反而温暖，坤柔顺居北，北方气候反而严寒，八卦所居方位与四季变化无必然性。不是说乾坤坎离不可为南北东西，而是说在气化中，所处空间方位因时不同，南方有时寒冷，北方也有时温暖，不应把偶然一时的变化作为划分疆域的尺度。乾坤经六子卦化育万物，其功能寓六子中。乾非隅西北，坤非隅东南。震兑坎离受乾坤之化，显示自己功用，非居正位。正或隅是人给予的称谓。

他断言，《说卦》“天地定位”并不是说乾坤定于南北之位，这里的定位是指“阳居上，清刚而利于施；阴居下，柔浊而利于受；唯其位定，是以交也。”^② 位指爻位，阴阳爻位有其规定的位置，各居所应居之位，才有交和。邵雍以先天八卦方位解“雷以动之，风以散之、雨以润之，日以烜之；艮以止之，兑以说之；乾以君之，坤以藏之。”而王夫之则认为，“自《震》、《巽》

① 《说卦传》，《周易外传》卷七。

② 《说卦传》第三章，《周易内传》卷六下。

而《坎》、《离》而《艮》、《兑》，以归本于《乾》、《坤》，皆因其自然之序，非以方位言也。”^①既不赞成定位，也否认邵氏先天八卦方位说。这是从相反的角度证明天地自然广大无边无际，不可以具体的方位加以固定，具体的方向、方位是相对的。对此进一步批评邵雍道：

而推其意之所主，将以何为？如方圆图方位次序之恒订铺排者，可以崇德耶？可以广业耶？可以为师保父母，使人惧耶？可以通志成务，不疾而速，不行而至耶？不过曰：天地万物生杀兴废，有一定之象数，莫能逾于大方至圆之体。充其说，则君可以不仁，臣可以不忠，父可以不尽教，子可以不尽养，端坐以俟祸福之至。^②

《周易》主张君子有所作为，在于显天道，以昭人道，崇德而广业。而邵雍之图“如织如绘，如钉如砌，以意计揣度，域大化于规圆矩方之中。”一切“皆自然排比，乘除增减，不可推移，则亦何用勤勤于德业为耶？疏节阔目，一览而尽，天地之设施，圣人之所不敢言，而言之如数家珍，此术数家举万事万理而归之前定，使人无惧而听其自始自终之术也。将无为偷安而不知命者之劝耶？”^③邵雍之图主观的“域大化于规圆矩方之中”，且又一切“皆自然排比，乘除增减，不可推移”，把丰富多彩，变幻莫测的大千世界纳入机械的易图之中。这种僵化的思想模式，不仅否定了自然的广延性，同时使人们陷入“术数家举万事万理而归之前定”的先验论泥坑。如果依着邵雍的说法，人们便可以“端坐以

① 《说卦传》第五章，《周易内传》卷六下。

② 《周易内传发例》二。

③ 《周易内传发例》一三。

俟祸福之至”，“无为偷安”了，抹杀了创造性，是一种目的论。针对这种机械的思维模式，王夫之主张读《易》应“即约以该博，勿执典要以废道。”^①

王夫之对天地自然广大恒久的探讨，是其实有思想的进一步深化。它表明事物大到宏观宇宙，小到微观世界，以及往古未来，只有形态上的相互转化，而无有无、始终，也就是说，事物皆为不依人的主观意识而客观存在，即实有。因此可以说，天地万物的实有是广袤性与恒常性的统一。

把王夫之易学务实求真的自然观，置于清初社会背景中考察，发现他的上述观点与当时学术思想的总体趋向有关。清初学界，承晚明倡导实学之后，在批判理学空谈虚理的同时，继续采取避虚就实的治学路径。顾炎武指出：“刘、石乱华，本于清谈之流祸，人人知之，孰知今日之清谈有甚于前代者。昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟，未得其精而已遗其粗，未究其本而先辞其末。不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子论学、论政之大端一切不问，而曰一贯，曰无言。以明心见性之空言，代修己治人之实学，股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟。”^② 总结明亡的历史教训，其锋芒所向，便是王阳明心学。如同魏晋人清谈谈老庄一样，明末清谈谈孔孟，这种尚虚不务实的学风，最终造成国破家亡的局面。因此，他主张以“修己治人之实学”代替“明心见性之空言”。费密提出中实之道，说：“何谓吾道？曰‘古经所载可考也。谓之吾道者，所以别于诸子百家偏私一隅，而自以为道，不中不实也。中而不实，则掠虚足以害事；实而不中，过当亦可伤才。”“既中且实，

① 《乾》，《周易内传》卷一上。

② 顾炎武：《夫子之言性与天道》，《日知录》卷七。

吾道事矣。”^①他所谓的实，即实有，“实则日用寻常”^②，既要实，又要中，实行中实之道，着力于日用之事，才能避免蹈虚。陆陇其说：“是子夏想实行之人，而因思实学之重。学字对行说，则便专指穷理一边。大抵天下无实行之人，则不成世道，然实行必由乎实学。”^③他主张实行，但实行必须由实学，即从对自然有个实在的认识开始。颜元提出“救弊之道在实学不在空言。”^④李塨提出“道不虚谈，学贵实效”，立足于现实学以致用，说：“古之学一，今之学棼。古之学实，今之学虚。古之学有用，今之学无用。”^⑤主张以古代的实学代替当时的虚学。几经努力，清初社会讲求务实求真蔚然成风。这种务实之风广泛地渗透到学术诸领域。

在天文历法上，清初学者重视实测。如王锡阐注重实践观测，强调验天，他说：“验于天而法犹未善、数犹未真、理犹未阐者，吾见之矣；无验于天而天谓法之已善、数之已真、理之已阐者，吾未见也。”康熙二十年（公元1681年）“仲秋章已朔日”日食，他采用自己的方法，结合《大统历》、《崇祯历书》对其进行三次预报，然后写道：“其合其违，虽可预信，而分秒远近之细，必须验天而后知。备陈三法如左，以俟实测。合，则审其偶合与确合；违，则求其理违与数违，不敢苟合以欺己。”^⑥自己验天的结果，合也好，违也好，不求之于主观，而要看是否符合客观实际，这是一种从实际出发，实事求是的态度。在史学上，他们侧重实地考察和文献的钩稽，所得出的结论大都建立在坚实

① 费密：《吾道述》，《弘道书》卷中。

② 费密：《圣门定旨两变序记》，《弘道书》卷下。

③ 陆陇其：《子夏曰贤贤易色章》，《松阳讲义》卷四。

④ 颜元：《性理评》，《存学编》卷三。

⑤ 冯辰等：《李恕谷先生年谱》卷二，三十一岁条。

⑥ 王锡阐：《推步交朔序》。

可靠的基础上。在文学上，清初诸大师批判晚明形式主义的复古摹拟之风，倡导从社会现实出发的一种健实文风。

在经学上，顾炎武提出“读九经自考文始，考文自知音始”^①的治学方法论，倡导对经学的实事求是研究。费密强调，儒家经学“以实验之”，“自魏晋清淡而变。宋儒又自主静错起，至致良知而极，数百年儒道悉成浮谈。”^②宋儒之所以空谈，是离经言道，在他看来，经与道是统一的。毛奇龄主张注经“必藉实据”，文字训诂不能主观臆断，要有实据。注经切莫先立一义，找不到证据就自造字诂，以证实自己的臆说，强迫经义就已义，而应从文字训诂中去阐释经义。另外，引证史实也要有据。他十分重视对史实的考证和校勘，从史实出发严格立论，得出的结论才真实可靠。

陈确、胡渭、阎若璩从考据出发，直指宋儒所谓的儒家经典不真实性。陈确对《大学》的权威性提出质疑，称：“大学首章，非圣经也。其传十章，非贤传也。”否定《大学》为孔子、曾参所作。因为，“其言似圣而其旨实窄于禅，其词游而无根，其趋罔而终困，支离虚诞。”^③否定《大学》为先秦的作品。胡渭从实际出发，系统地清算了宋易中的图书之学。他说：“《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》皆不可以无图，唯易则无所用图，六十四卦二体六爻之画，即其图矣。白黑之点，九、十之数，方圆之体，复姤之变，何为哉？其卦之次序方位，则乾坤三索、出震齐巽二章，尽之矣，图可也，安得有先天后天之别？河图之象，自古无传，从何拟议？洛书之文，见于洪范，奚关卦爻？五行九宫，初不为易而设；参同契、先天太极，特借易以明丹道，

① 顾炎武：《答李子德书》，《亭标文集》卷四。

② 费密：《古教定制表》，《弘道书》卷上。

③ 陈确：《大学辨一·大学辨》，《陈确别集》卷十四。

而后人或指为河图，或指为洛书，妄矣。妄之中又有妄焉，则刘牧所宗之龙图，蔡元定所宗之关子明易是也。此皆伪书，九、十之是非，又何足校乎？故凡为易图，以附益经之所无者，皆可废也。”^① 否认河图洛书与《周易》有关，河洛图式解八卦为后人所杜撰。邵雍的先天易学出于道教的炼丹术，亦非《周易》原义，至于朱熹承邵雍所列诸图皆为不实。从史实出发推倒了宋易先天图书之学，还《周易》本来面目。阎若璩对《古文尚书》疑案进行梳理。以实事求是的态度，从史实证据出发，旁征博引，疏通辩证，一一揭出东晋晚出本的作伪依据，断言：“晚出之书，盖不古不今，非伏非孔，而欲别为一家之学者也。”^② 那么为理学家所推崇的《古文尚书》“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”这十六字孔门心传，原来是伪造的。这些史实的考证，使“宋学已受致命伤”^③，也就是说理学立论的根基被拔掉，经学的研究踏上健实之路。

在这种学风的推动下，清初对自然的认知采取务实的态度。方以智提出“盈天地间皆物”的命题，说：“盈天地间皆物也。人受其中以生，生寓于身，身寓于世。所见所用，无非事也，事一物也。圣人制器利用以安其生，因表里以治其心，器固物也，心一物也。深而言性命，性命一物也。通观天地，天地一物也。”^④ 这里的物以超越具体的事物，包括自然和社会，具客观存在的特点。这个物也就是气，“一切物皆气所为也，空皆气所实也。”^⑤ 傅山提出“气蒸成”的命题：“老夫尝谓气在理先，气蒸成者始有理，山川、人物、草木、鸟兽、虫鱼皆然。若云理在气

① 胡渭：《题辞》，《易图明辨》卷首。

② 阎若璩：《古今尚书疏证》卷二。

③ 梁启超：《清代学术概论》五。

④ 方以智：《物理小识》卷首，《自序》。

⑤ 方以智：《天类·象数理气征几论》，《物理小识》卷一。

先，但好听耳，实无着落。”^①气是物质实在，无所主宰，“何物主气也，何物主理也？”这气“氤氲变化，无古无今。”^②黄宗羲提出“盈天地皆气”说：“气若不能自主宰，何从春而必夏，必秋，必冬哉？草木之荣枯，寒暑之运行，地理之刚柔，象纬之顺遂，人、物之生化，夫孰使之哉？皆气之自为主宰也。”^③自然界季节的变化，包括人在内的物种的生长化育，皆气所为。陆陇其说：“故善言太极者，求之远不若求之近，求之虚而难据，不若求之实而可循。”^④太极也一实。求实之风已为诸多学者认同。

王夫之治《易》，借助有无、阴阳二气、道器、体用等范畴，批评老佛及理学易形形色色虚无之说，倡导天地自然非虚而实有，非妄而真，这显然受明清之际反对虚理，崇尚务实思潮的影响。不过也应看到，从哲理或思辨意义上说，他的易学对自然务实求真，研讨之湛深，创获之丰富，超拔于同时代人。

① 傅山：《理字考》，《杂文（二）》，《傅山全书》卷三十一。

② 傅山：《笑辞》，《杂文（一）》，《傅山全书》卷三十。

③ 黄宗羲：《崇仁学案三》，《明儒学案》卷三。

④ 陆陇其：《太极论》，《陆稼书先生文集》卷一。

第四章 和谐发展的变易论

和谐与发展是《周易》的两大主题，《周易》认为天地自然及一切事物都有其存在的价值，彼此共存而各不相害。另外，天地自然并非静止的存在，而是处在不断发展之中。王夫之解《易》给予充分发挥，阐述了和谐相济、发展更新的变易思想。

第一节 相济与相和

王夫之认为，自然界不是杂乱无章的堆积，而是一个和谐有机的整体。在这一和谐的整体中，不仅同一事物内部，而且不同事物之间，均彼此相互联系在一起。它们既有差别又有相一致的地方，相辅相成，相济相协，并存而不相害。

一 太极一整体

王夫之认为，事物不是由单一因素构成的，而是多种因素的组合，也不是无序的堆积，而是一个有序的整体。他借《易》太极范畴论证这一整体。主要观点如下：

“太极”之名，始见于此，抑仅见于此，圣人之所以难言也。

其实阴阳之浑合者而已，而不可名之为阴阳，则但赞其

极至而无以加，曰太极。

故周子又从而赞之曰：“无极而太极”，阴阳之本体，细缊相得，合同而化，充塞于两间，此所谓太极也，张子谓之“太和。”^①

无极，无有一极也，无有不极也。有一极，则有不极矣。无极而太极也，无有不极乃谓太极，故君子无所不用其极。^②

盖太极之有两仪也，在天则有阳而必有阴，在地则有刚而必有柔。^③

阴阳之外无太极，得失顺逆不越于阴阳之推荡，则皆太极浑沦之固有。^④

细缊太和，合于一气，而阴阳之体具于中矣。

天一地二，阳之爻画三为一而奇，阴之爻得三之二而偶，偶则分，奇则合。

若其在天而未成乎形者，但有其象，细缊浑合，太极之本体，中涵阴阳自然必有之实，则于太极之中，不昧阴阳之象，而阴阳未判，固即太极之象，合而言之则一，拟而议之则三，象之固然也。^⑤

以上所论从两个角度分析太极，其一，借用朱熹“无极而太极”释太极，把太极称为无极，是因为“其极至而无以加”，它们只是赞词。也就是说，太极之名太抽象，难以用语言说出。但太极不是理，不是空洞无物的，而是阴阳未分浑合的一种状态，不能

① 《系辞上传》第十一章，《周易内传》卷五下。

② 《思问录·内篇》。

③ 《萃》，《周易内传》卷三下。

④ 《系辞下传》第一章，《周易内传》卷六上。

⑤ 《参两篇》，《张子正蒙注》卷一。

简单的冠以阴阳，它应该是阴阳的载体，太极或无极皆为阴阳的浑合体，阴阳则是太极的实质。太极也是太和细缊之气，相互和合，即太和。太极有两仪，天有阴阳，地有刚柔，合二而一，为一整体。其二，从筮法角度看，天所以为三，因为阳爻为一而含之为奇，此三中又含有阴爻之数二为偶。以天参即一包两，为太极之象，以两为阴阳之象。以函三为一为太极，说明不以单一为太极而以合一为太极。

他把《易》卦都纳入太极之中，太极不仅包括阴阳，而且还包括四象八卦，如解“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”说：

“《易》有太极”，言《易》之为书备有此理也。“两仪”，太极中所具足之阴阳也。“仪”者，自有其恒度，自成其规范，秩然表见之谓。“两”者，自各为一物，森然迥别而不紊。

“四象”：纯阳纯阴，通之二象也；阴错阳，阳错阴，变之二象也。阴阳之种性分，而合同于太极者，以时而为通为变，人得而著其象，四者具矣，体之所以互成，用之所以交得。其在于《易》，则《乾》一象，《坤》一象，《震》、《坎》、《艮》一象，《巽》、《兑》、《离》一象，皆即两仪所因而生者也。

其在于著，则大衍五十，阴阳具其中，而七、八、九、六不出于此，太极也；分而为两，奇耦无定，而必各成乎奇耦，两仪也；三变之策，或纯奇，或纯耦，或奇间耦，或耦间奇，四象具焉，进退无恒，九变之中，八卦成焉。

乃自一画以至八卦，自八卦以至六十四卦，极于三百八十四爻，无一非太极之全体，乘时而利用其出入。其为仪、为象、为卦者显矣；其原于太极至足之和以起变化者密也。

盖唯圣人即显知密，上溯太极之理，至健而不息，至顺而无疆。^①

两仪指阴阳，四象为纯阳纯阴二象和阴错阳、阳错阴二象，纯奇、纯偶为乾坤两卦，奇间偶指阳卦震坎艮，偶间奇指阴卦巽离兑。太极即是阳奇阴偶合一体，整个卦爻包括每一爻每一卦皆是太极之全体。由于阳奇阴偶因时出入不同，其表现形式有两仪、四象、八卦的差别。太极为卦爻象的本原，因此为密；卦爻象是太极的表现形式，因此为显。圣人通过卦爻象而知太极之理，即阳健阴顺合一之性，“即显知密”。太极包含两仪四象的特点是，阴阳四象各为一存在物，各有其特点，但又相互联系，相互依赖，统一在太极之中，说明太极是一个有机和谐的整体。不仅如此，三十六象、六十四卦皆太极之展开。如云：

“《易》有太极”，言《易》具有太极之全体也；“是生两仪”，即是而两者之仪形可以分而想像之也。又于其变通而言之，则为四象；又于其变通而析之，则为八卦。变通无恒，不可为典要，以周流六虚，则三十六象，六十四卦之大用具焉。《乾》极乎阳，《坤》极乎阴，《乾》、《坤》并建，而阴阳之极皆显；四象八卦、三十六象六十四卦摩荡于中，无所不极，故谓之太极。阳之外无理数，《乾》、《坤》之外无太极，健顺之外无德业。合其向背幽明，而即其变以观其实，则《屯》《蒙》、《鼎》《革》无有二卦，而太极之体用不全，是则“《易》有太极”者，无卦而不有之也。故张子曰：“言幽明不言有无”。^②

① 《系辞上传》第十一章，《周易内传》卷五下。

② 《周易内传发例》七。

太极指《易》有太极之全体，两仪表示太极包含的阴阳从浑合中分离显形，依次又分为四象、八卦，乃至三十六象、六十四卦。乾坤代表纯阳纯阴，其并建即通过错综，形成四象、八卦、三十六象、六十四卦，这一过程是太极生两仪四象的进一步深化，因此乾坤并建也即浑沦之太极。太极自身具有阳奇阴偶两方面，其展开为四象和八卦，进而为三十六象，六十四卦。太极为体，卦象为用，诸卦象在太极时，处于隐幽状态，并非不存在，因此，他借用张载的话“言幽明不言有无”。从太极一整体出发，王夫之批评老子“有物混成”之说：

若夫“混成”之云，见其合而不知其合之妙也，故曰“无极而太极”，无极而必太极矣。太极动而生阳，静而生阴，动静各有其时，一动一静，各有其纪，如是者乃谓之道。今夫水谷之化为清浊之气以育荣卫，其化也合同，其分也纤悉，不然则病。道有留滞于阴阳未判之先而混成者，则道病矣，而恶乎其生天地也！

夫道之生天地者，则即天地之体道者是已。故天体道以为行则健而《乾》，地体道以为势则顺而《坤》，无有先之者矣。体道之全，而行与势各有其德，无始混而后分矣。语其分，则有太极而必有动静之殊矣；语其合，则形器之余终无有偏焉者，而亦可谓之“混成”矣。夫老氏则恶足以语此哉！^①

视道为太极，则不能谓其混成，混成意味着阴阳无差别，即不懂太极是阴阳合一的虚幻之体，既相依存，又有差别。太极有阴

^① 《乾》，《周易外传》卷一。

阳，相推相济，方谓道，为天地本原。如同水谷进入人体内化为清浊之气，各有其功能，方滋养血液，不生病。以道为阴阳未分混沌物，是不能化育万物。道生天地，不是说先有道而后生天地，而是说天地依道，即健顺之性而运动。道为一阴一阳，天地之所体者各有分剂不同，天道其行健，地道其势顺，并非道先浑成，而后分阴阳。道作为太极，其自身含有阳动阴静之殊分，每个物体又具有阴阳合一体即太极，此合阴阳无偏废，从这个意义上可称混成。他对“是生两仪”中“是生”的诠释，更能说明太极是一整体：

“《易》有太极”，固有之也，同有之也。太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，固有之则生，同有之则俱生矣。故曰“是生”。“是生”者，立于此而生，非待推于彼而生之，则明魄同轮而源流一水也。

是故《乾》纯阳而非无阴，《乾》有太极也；《坤》纯阴而非无阳，《坤》有太极也。《剥》不阳孤，《夬》不阴虚，《姤》不阴弱，《复》不阳寡，无所变而无太极也。卦成于八，往来于六十四，动于三百八十四，之于四千九十六，而皆有太极。策备于五十，用于四十九，揲于七八九六，变于十有八，各尽于百九十六，而皆有太极。故曰“《易》有太极”，不谓“太极有《易》”也。^①

《易》为六十四卦象的总合。“四千九十六”，指六十四乘以六十四。从太极到八卦，《系辞》称为“生”，所谓“生”，是说八卦本来具有太极，同有太极，表示卦象共同生起在太极上，即同有而俱生，并非先有一个太极实体而后生出两仪、四象、八卦。他

① 《系辞上传》第十一章，《周易外传》卷五。

以月的明与晦、水的源与流比喻太极与两仪等关系，如同一个月亮有明有晦，同为一水，其源流入支流中，支流皆有源水一样。太极为乾坤，即六阴六阳的全体，每一卦每一爻皆有太极之全体。“是生”，从《易》而言，“以数求象于寂然不动者，感而通焉。自一画以至于三，自三以至于六，奇偶著阴阳之仪，皆即至足浑沦之《乾》、《坤》所笃降，有生起之义焉，非太极为父、两仪为子之谓也。阴阳，无始者也，太极非孤立于阴阳之上者也。”^① 阴阳为太极所固有，表现于外，有象数规定称两仪。“是生”谓“生起之义”，即太极之全体表现为奇偶卦画，所谓“奇偶著阴阳之仪”。太极同两仪以及卦象，不是父生子关系，太极即是阴阳合一之全体，阴阳不是由某种实体所生，此即“阴阳无始”，太极也非存在于阴阳之上。因此，他反对把太极和两仪的关系当成父生子关系，对此写道：

惟《易》有太极，故太极有《易》。

所自生者肇生，所已生者成所生。无子之叟，不名为父也。性情以动静异几，始终以循环异时，体用以德业异迹，浑沦皆备，不漏不劳，固合两仪、四象、八卦而为太极。其非别有一太极，以为仪、象、卦、爻之父，明矣。

故太极之于《河图》，未有象也，于《易》未有数也，于筮未有策也，于卦未有占也。象皆其象，数皆其数，策皆其策，占皆其占。有于《易》以有《易》，莫得而先后之。^②

太极与仪象卦爻相联，前者为源，即“肇生”，后者为流，即“成所生”，后者是前者自身的显现，非别有一个太极为仪象卦爻

① 《系辞上传》第十一章，《周易内传》卷五下。

② 《系辞上传》第十一章，《周易外传》卷五。

之父。太极为仪象卦爻所同有，所以它又拥有一切仪象卦爻。太极与卦爻象为涵蕴关系，无时间上先后顺序，“是太极有于《易》以有《易》，《易》一太极也，又安得层累而上求之？”^① 易之全体即太极，太极不在其先，亦不在其上。太极同仪象卦爻关系是“俱生”，本于朱熹“生则俱生”，“相涵”本于朱熹“阴阳涵太极”^②，反对把太极视为阴阳之本。而“误解《太极图说》者，谓太极本未有阴阳，因动而始生阳，静而始生阴。不知动静所生之阴阳，乃固有之缊，为寒暑、润燥、男女之情质，其细缊充满在动静之先。动静者即此阴阳之动静，动则阴变于阳，静则阳凝于阴”，“非动而后有阳，静而后有阴，本无二气，繇动静而生，如老氏之说。”^③ 把周敦颐的太极图理解为先有太极，而后因动静才产生阴阳，显然不懂得太极自身就已经蕴涵着阴阳。阴阳作为自然界包括人类的情质，在动静之先就已经存在，动静不过是阴阳的动静，也就是说阴阳二气是动静的载体，反对老子动静脱离阴阳的主张。

接着，王夫之又分析筮法中的太极的内涵，解“其用四十有九”说：

凡五十有五，成变化而行鬼神者，皆流行之大用也。然天地不与圣人同忧，故其用广，而无逾量之疑。圣人能合天地以为德，而不能全肖天地无择之大用，是以其于筮也，于五位之中各虚其一，听之不可测，而立五十以为人用之全体。天道有余，而人用不足，行法以俟命者，非可穷造化之藏也。故极乎衍之大，而五十尽之矣。“其用四十有九”者，

① 《系辞上传》第十一章，《周易外传》卷五。

② 朱熹：《易十一·上系下》，《语类》卷七十五。

③ 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

其一，体也，所占之事之体也。著之待问也无不衍，而人筮以稽者一事尔。置一策以象所占之成事，人谋定而后用其余以审得失吉凶之变也，事虽一而变无穷，故四十有九动而不已，以应静俟之一。一无常主，因时而立，其始固大衍五十之中同可效用之一也。^①

天地之数也就是大衍之数，相差五数，出于五位之中，“各虚其一”，表示“天道有余，而人用不足”。“其用四十有九”，表明揲著只四十九，其一不用，即还有一个数不用，指这个数不参与揲著成卦的过程，处于静止状态，用它来代表所占问之一事。这个数既不是其他四十九个数变化的根源，也不是四十九个数的总合。它阴阳浑沦为一，即太极，其他四十九个数可以说是太极之用，其变动不已，表示回答所问之事的结果。大衍之数五十为一个整体，亦一太极。他于《外传》发挥道：

天地之数五十有五，大衍之数五十。其差五者，以积计之，裁地之有余，同天之不足。健行者速而得廉，顺行者迟而得奢，亦勉地而使配天行也。

大衍五十，而一不用。一者，天之始数也，亦地之始数也。一一而二，二固始于一也。繇是而十，繇十而五十，皆以一为始。太极之有数生于动，《易》之变化，亦动也。动，君动，则一可不用，以君四十有九。故自此而七八九六，合符而不爽，岂非其固然者哉！

不用之一，以君动而不以君静，故大衍之数，常者五十，而乘乎变者四十有九。一因动以为君，未动则合五十而为一。合而为一者，太极混沦周遍之体，而非动而倚数，于

^① 《系辞上传》第九章，《周易内传》卷五下。

五十之中立一以为一矣。立一以为一，而谓之太极，韩康伯之臆说也；立一于数外，与四十有九参立，乃自外来而为之君，此老氏之所谓一也。《易》固不曰“挂一以象太极”，太极不可与阴阳析处而并列也。^①

“衍”为流行之谓，肯定大衍之数来于天地之数，认为其数差五，表示河图中二、四、六、八、十之阴位。此五位各去其所增的天数之一，使阴之数复积为二十五，与天数相配合，相摩荡而生生万物。天数始于一，地数始于二，阴阳分而言之，天地各有其数，各有其始。天地阴阳本为一体，其生成的本始是太极，即“一”，二亦由“一”所生。“一”亦地之始数，在天地万物生生之本原上，本则一，分则殊。太极以动为其德，而见其象数，易亦以动，而起变化，生成卦中的象与数。太极阴阳之动，属自然无心之动，非外力所为，其变化之数不用“一”，而“一”必定贯彻于四十九之中，并为变化之主。也即此不用之“一”，其作用是统率四十九之动，而后方引出七八九六之数，皆符合天道自然变化之理。以大衍五十之数为太极，其“一”不用，是因为此“一”无不贯彻于五十之中，非人为而有意设立。由此看来，大衍之数“不用之一”的“一”，既不是韩康伯所谓的五十之中一个实体，也非受老子影响之易学所谓的立于四十九之外并立的实体，这是以外部主宰来说明四十九变化。王夫之不以单一的“一”为太极，是不把太极与阴阳分开。就揲蓍说，七八九六之数来于四十九自身展开，太极作为象数本原。“不用之一”的“一”，指“一”于数之中无所不备，数无不由“一”所生，“一”兼有天地之德，其德表现于其他一切数的变化中。大衍之数五十合而未分的“一”，也即“不用之一”的“一”（浑沦），表明太极为一，乃合一，即整体之义。

① 《系辞上传》第九章，《周易外传》卷五。

王夫之称太极为一，此一为合一，有整体之义，不是与二相对立的数学上的单一，这种观点渊源于张载和朱熹的太极说。张载以“一以包两”来解释太极，说：“一物两体，其太极之谓欤！阴阳天道，象之成也。刚柔地道，法之效也。仁义人道，性之立也。三才两之，莫不有乾坤之道也。”又说：“有两则有一，是太极也。若一则有两亦在，无两亦一在。然无两则安用一？不以太极，空虚而已？非天参也。”^①一物两体为太极。两体兼有对立两方面，乾坤之道，即天道，为阴阳二气，地道为刚柔之性，表现为人道为仁义之德。太极为宇宙最高原理，兼有阴阳、刚柔双重性，它是一中有二。按此说法，太极是一个整体，参中含两，整体兼有两。

朱熹也把太极看成一个整体，说：“易有太极，是生两仪者，一理之制，始生一奇一偶而画者也。两仪生四象者，两仪之上各生一奇一偶而为二画者四也。四象生八卦者，四象之上各生一奇一偶而为三画者八也。”^②从画卦程序上看，有太极之理，方有阴阳卦画，有两仪后才有四象。但实际上它们都包含在太极中。又说：“‘易有太极，是生两仪’，则先从实理处说。若论其生则俱生，太极依旧在阴阳里。但言其次序，须有这实理，方始有阴阳也。其理则一。虽然，自见在事物而观之，则阴阳函太极，推其本，则太极生阴阳。”^③太极本身已经含有两仪四象八卦，太极之理含有两仪之理，它们是一个整体，是同时而生的。总之，在他看来，“自两仪之未分也，浑然太极。而两仪，四象、六十四卦之理已粲然于其中。”^④王夫之视太极为一个整体，其论证

① 张载：《说卦》，《横渠易说》卷三。

② 朱熹：《答虞士朋书》，《朱文公文集》卷四十五。

③ 朱熹：《易十一·上系下》，《朱子语类》卷七十五。

④ 朱熹：《启蒙上·原卦画第二》。

深入具体，是对张载、朱熹的继承发展。

二 凡物必有两

王夫之认为，作为整体，事物都是两个方面的统一：“故夫天下之赜，天下之动，事业之广，物宜之繁，典礼之别，分为阴，分为阳，表里相待而二，二异致而一存乎其人。”^①天地万物种类繁多，皆为阴阳两种成分构成，这两者并非绝对对立，而是统一的。所谓合者，“阴阳之始本一也，而因动静分而为两，迨其成又合阴阳于一也。如男阳也而非无阴，女阴也而亦非无阳。以至于草木鱼鸟，无孤阳之物，无孤阴之物，唯深于格物者知之。”“惟其本一，故能合；惟其异，故必相须以成而有合。”“今既两体各立，则溯其所从来，太和之有之实，显矣。非有一，则无两也。”^②阴阳开始是一个整体，不分离，因动静才有区分而成为两，等到其成，又合二为一。自然界的事物，包括人，都是阴阳统一，不存在单一的阴或阳之物。这个统一体就是“太和”，没有太和这个统一体，两面则不存在。在这里，一是两的基础，以合一为气之体，两端为气之用。发挥《老子》二章说“天下之变万，而要归于两端，两端生于一。”^③

他认为，作为事物统一体的两方面又是相济的，这尤其表现为阴阳。一方面，阴阳相互依赖、相互协调，不可偏废。“天不偏阳，地不偏阴，男不偏阳，女不偏阴；君子不偏阳，小人不偏阴。”^④从阴阳相合的观点看，天地、男女、君子小人都是统一体的两个方面。“阴阳非有偏至之时，刚柔非有偏成之物。”^⑤阴

① 《系辞上传》第十二章，《周易外传》卷五。

② 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

③ 《老子衍》。

④ 《乾》，《周易外传》卷一。

⑤ 《坤》，《周易内传》卷一上。

阳、刚柔不偏不倚，交织在一起。“阴受阳施而阖；阳施于阴而辟。”^①“天之化、人之事、物之理，无阳不生，无阴不成。”^② 阴阳是构成事物存在的两个基本方面。另一方面，阴阳又非等不同。“阴阳之实，情才各异，故其致用，功效亦殊。”^③ 阴阳性情功效均不同，“况天地固有之阴阳，其质或刚或柔，其德或健或顺，其体或清或浊、或轻或重、为男为女、为君子为小人、为文为武、判然不可使阴之为阳，阳之为阴。”^④ 阴阳性情功效不同表现为刚柔、健顺、清浊、轻重、男女、君民、文武等方面。如阳气主舒畅，阴气主凝聚，并非等同，其性情和作用各有差别，有差别的统一才包含同异，成为一物之本体，阴阳仍结合一体。总之，“分言之，则《乾》阳《坤》阴；合言之，则《乾》以阴为体而起用，阴以《乾》为用而成体，知能并行，而不离一阴一阳之道。”^⑤ 就区别而言，乾为纯阳卦，坤为纯阴卦，从其联系角度看，乾卦有阴，坤卦有阳，乾为知，坤为能，知能并行，不相分离。

在他看来，虚实、动静、聚散、清浊、刚柔、呼吸等与阴阳交织在一起，这更加充分反映了事物的两面性，“两端者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一也。实不窒虚，知虚之皆实。静者静动，非不动也。聚于此者散于彼，散于此者聚于彼，浊入清而体清，清入浊而妙浊，而后知其一也。非合两而以一为之纽也。”^⑥ 虚实、动静、聚散和清浊相合相济，融为一体，没有一个第三者作为纽带将两端联系起来。静而生阴，非无阳；动

① 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

② 《大过》，《周易内传》卷二下。

③ 《神化篇》，《张子正蒙注》卷二。

④ 《周易内传发例》八。

⑤ 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

⑥ 《思问录·内篇》。

而生阳，非无阴。“动而无静之体，非善动也。静而无动之体，非善静也。”^① 动非仅与阳合，静非仅与阴合，动也好，静也罢，皆包含阴阳，真正的动和静都是阴阳之合体。“故曰阴静而阳动。阳非无静，其静也；动之性不失。阴非无动，其动也，静之体自存。”^② 只有阴阳相济，动静才不失。“夫阴阳者呼吸也，刚柔者燥湿者也。呼之必有吸，吸之必有呼，统一气而互为息，相因而非反也。以燥合燥者，裂而不得刚；以湿合湿者，流而不得柔。统二用而听乎调，相承而无不可通也。”^③ 阴阳与呼吸、刚柔与燥湿相互联系，呼吸、燥湿也相互联系，呼吸互为息，皆统一气，燥湿只有相互协调才有用，相互依存而不吞灭一方，相互调节而不相抵牾。事物都兼有阴阳，而并非只有阳无阴或只有阴无阳。

他还以既济、未济两卦说明阴阳相需或相济，是事物存在的原则：“刚居刚，柔居柔，任其情之所安而据以不迁，阳昵阴而阴感阳，以为交应，则为《既济》。刚柔相济，易位以求通，则相应而固相合之道，则为《未济》。”既济卦六爻皆当位，阴居阴，阳居阳，“情不相得，势不相下”，刚柔不相济，因此，卦辞说“初吉终乱”。未济卦六爻皆不当位，但刚柔相济又相通，卦辞“亨”。“故《未济》之爻，贤于《既济》也。《既济》者，天无其化，人无其事，物无其理。”^④ 未济卦虽有未成之义，但生化不息，“刚者不傲，可以交阴而不骄，柔者不摩，可以交阳而不吝。宽猛相剂，刑赏相资，温厉相节，则以感焉而通。”^⑤ 未济刚柔相协，阴阳相济，相感而通。王夫之强调事物两方面的相

① 《豫》，《周易内传》卷二上。

② 《坎》，《周易内传》卷二下。

③ 《说卦传》，《周易外传》卷七。

④ 《既济》，《周易内传》卷四下。

⑤ 《既济》，《周易内传》卷四下。

济相和，因而反对把事物的两面性绝对割裂开来，说：

天下有截然分析而必相对待之物乎？求之于天地，无有此也；求之于万物，无有此也；反而求之于心，抑未谖其必然也。故以此深疑邵子之言《易》也。

阴阳者二仪也，刚柔者分用也。八卦相错，五十六卦错综相值，若是者，可谓之截然而分析矣乎？

天尊于上，而天入地中，无深不察；地卑于下，而地升天际，无高不彻。其界不可得而剖也。进极于进，退者以进；退极于退，进者以退。存必于存，遯古之存，不留于今日；亡必于亡，今者所亡，不绝于将来。其局不得而定也。天下有公是，而执是则非；天下有公非，而凡非可是。善不可谓恶，盗跖亦窃仁义；恶不可谓善，君子不废食色。其别不可得而拘也。君臣有义，用爱则私，而忠臣爱溢于羹墙；父子有恩，用敬则疏，而孝子礼严于配帝。其道不可得而歧也。

故麦秋于夏，萤旦其昏，一阴阳之无门也。金炀则液，水冻则坚，一刚柔之无畛也。齿发不知其暗衰，爪甲不知其渐长，一老少之无时也。云有时而不雨，虹有时而不晴，一往来之无法也。截然分析而必相对待者，天地无有也，万物无有也，人心无有也。

盖阴阳者，终不如斧之斯薪，已分而不可合；沟之疏水，已去而不可回；争豆区铢铢之盈虚，辨方四围三之围径，以使万物之性命分崩离析，而终无和顺之情。^①

外界不存在截然分开而绝对对立的事物，天地相相耳关，其界限

① 《说卦传》，《周易外传》卷七。

不可截然剖析，阴阳、《易》卦的相错相综，都不能截然分析。退可以进，进可以退，进退相通。事物有存有亡，所以古代有的，现在不一定存在，相反，灭亡也非绝迹，将来或许复见。是与非在一定条件下可以转化，善虽然不能等同于恶，但盗跖也有善的一面，恶不等同于善，而正人君子也有饮食男女之需要。君臣之间应以仁义相交，但不因爱而行其私。忠臣虽无一日忘君，敬爱之情溢于言表，却不越君臣之分。父子之间，父施恩于子，子感恩于父，本亲爱无间，如果割裂敬与恩的界限，或混同孝与慈，必然使父子之情疏。王夫之的意思是：天地万物不能截然分开，夏秋、昼夜、金液、冰水、老少，没有绝对界限，而是相互包涵的。这是说一切事物都有两面性，两者相济相协，其对立是相对的。阴阳二气分中有合，非如劈薪两断。邵雍一分为二的模式见分不见合。为了深入探讨凡物必有两的思想，王夫之提出“主持而分剂”命题：

《易》固曰：“一阴一阳之谓道。”一之一之云者，盖以言夫主持而分剂之也。

乃其必有为之分剂者；阳躁以廉，往有余而来不足；阴重以嗇，来恒疾而往恒迟；则任数之固然而各有竭。阳易迁而莫之使居，阴喜滞而运之使化，迁于其地而抑弗能良。故道也者，有时而任其性，有时而弼其情，有时而尽其才，有时而节其气，有所宜阳则登阳，有所宜阴则进阴。^①

阴阳之细缊未分，则谓之道，道对于阴阳来说是“一”、“主持”。“剂”，配合而成。道分阴阳，显藏不同，相分而又相配合，即所谓“主持而分剂”。阴阳分剂旨在说明阴阳各不相同。由于阴阳

① 《系辞上传》第五章，《周易外传》卷五。

调配有异，使天下之事物各不相同。分剂说出于对卦爻象逻辑结构的解释。卦象由阴阳爻象构成，阴阳性情各异，双方结合在统一体中的地位不同。“分剂”皆因时而宜，自然形成，不存在固定关系。“主持”，指将性情相异、作用相反的两种东西结合起来，分剂主持之说，实际上是强调事物两面的对立统一，相反相成的互动关系。

其解“一阴一阳之谓道”说：“然阴阳充满乎两间，而盈天地之间唯阴阳而已矣。‘一一’云者，相合以成，主持而分剂之谓也。无有阴而无阳，无有阳而无阴，两相倚而不离也。随其隐见，一彼一此之互相往来，虽多寡之不齐，必交待以成也。一形之成，必起一事；一精之用，必载一气。浊以清而灵，清以浊而定。若经营之，若抟挽之，不见其为，而巧无以逾。此即分剂之之密，主持之之定，合同之之和也。”^① 天地之间充满阴阳二气，天地万物皆由阴阳构成，阴阳相合相倚不分离。“主持而分剂”指阴阳调配各有其分而结为一体。阴阳始终存在，不过彼此隐显、往来、多少不同而已。阴气得清气而变化，阳气得浊气而安定，此种调配各有其分量，并非混同。构成一物的阴阳比例或有不同之处，但它们都合和统一。这种观点的提出旨在反对绝对平均或均衡论。他从卦义相反相存角度进一步阐发“主持而分剂”的主张：

是以《乾》为刚积，初则“潜”而不“飞”；《坤》用柔成，二则“直”而不“括”。《比》逢乐世，“后夫”抱戚于“无号”；《师》蹈忧危，“长子”谐心于“三锡”。《未济》男穷，“君子”之晖有“吉”；《夬》刚道长，“独行”之愠“若濡”。即此以推，反者有不反者存，而非极重难回以孤行于

^① 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

一运也。反者，疑乎其不相均也，疑乎其不相济也。不相济，则难乎其一揆；不相均，则难乎其两行。其惟君子乎！知其源同之无殊流，声叶之有众响也，故乐观而利用之，以起主持分剂之大用。是以肖天地之化而无惭，备万物之诚而自乐。下此者，惊于相反而无所不疑，道之所以违，性之所以缺，其妄滋矣。规于一致而昧于两行者，庸人也。乘乎两行而执为一致者，妄人也。^①

这些卦义相反相通。乾卦六画皆阳，德为刚，而初九爻辞“潜龙勿用”与九五爻辞“飞龙在天”，一隐一见，相反。坤卦德为柔而成物，六二爻辞“直方大”与六四爻辞“括囊无咎无誉”直与括相反。比卦德为乐，初六爻辞“有孚，比之无咎”，上六爻辞“比之无首，凶”。“后夫”抱戚于“无号”，“后夫”指上六，此本于孔疏义：“他人皆比，亲道已成，己独在后，众人所弃，宜其凶也。”^②“无号”，依初六爻辞，当作“无咎”。一个无咎，一个凶，比卦爻义也有相反。师卦德为忧，九二爻辞“王三锡命”与六五爻辞“长子帅师，弟子舆尸，贞凶”，九二无咎，六五有凶，相反。未济卦德为男子穷，而六五爻辞“君子之光，有孚，吉”，穷与有孚，相反。夬卦德为刚决柔，乃君子道长之时，可九三爻辞说“君子夬夬，独行遇雨，若濡有愠”，刚决与遇雨等相反。爻义与卦德相反。上述各卦爻义虽有相反，但同具一卦之德，又有其不相反者在，即“反者有不反者存。”怀疑阴阳不相均，或怀疑阴阳不相济，结果是懂阴阳合一，并行。君子不同，知其同，又知其异，主持指把性情功效相异、相反的特质结合在一起，分剂指不同性情功效的特质构成一个统一体后，仍然

① 《杂卦传》，《周易外传》卷七。

② 孔颖达：《比》，《周易正义》卷三。

保持自己的特点，发挥独特的作用，主持分剂是讲两种力量的相反相济。以体现天地化育万物之德，其乐无穷。他既反对“规于一致而昧于两行”，只知道一致而不懂得事物有两面性的庸人，也反对“乘乎两行而执为一致”，凌驾于两面性偏执于单一的狂妄之人。

王夫之对佛道两家的片面性提出批评：“易曰‘一阴一阳之谓道。’或曰，转聚而合之一也；或曰，分析而各一之也。呜呼！此微言所以绝也。”转聚合一，“谓阴阳皆偶合者也。同即异，总即别，成即毁，而道函其外。则以阴以阳而皆非道，而道统为摄，于是而释氏之说起矣。”分析各一，“谓阴阳不可稍有畸胜，阴归于阴，阳归于阳，而道在其中。则于阴于阳而皆非道，而道且游于其虚，于是而老氏之说起矣。”“或忌阴阳而巧避之，或贱阴阳而欲转之，而阴阳之外有道。”^①“转聚而合之一”指佛家思维，佛家以阴阳配合为转聚为一而泯灭差别，不分同异成毁，以道居于阴阳之外，统摄阴阳，道如同大圆圈将阴阳混同为一。“分析而各一之”，是道家思维，阴阳相互对峙不相调配，道居阴阳之间空虚处游荡，以道为虚无实体，阴阳瓦解而道仍自存。佛道都不以阴阳二气相互依存为道，或“自外函之以合其离”，或“自虚游之以离其合”，以道居阴阳之外主宰阴阳，显然是错误的。

三 合和而不相害

在王夫之看来，不仅一物中的两方面相济相协，而且天地万物相依相协，相辅相成，和睦相处，并行而不相悖，并育而不相害。

他以水火为例，指出：“火炎上，泽流下，火不燮泽，泽不熄

^① 《系辞上传》第五章，《周易外传》卷五。

火，不相害也，而各成其用。”“若非其类，而与之立异以明高，则水火交争，孤立无与而危矣。”^① 水火的性质不同，火炎上，水流下，但两者各不相害，各有个的用处。从卦特点来看，“《乾》《坤》六子之性情功效，所殊异而交争者，莫水火若也。乃当二仪函五行以絪縕于两间，则固不可以迹求，不可以情辨，不可以用分，不可以名纪。迨其已成，而水与火遂判为两物而不相得，然其中自有互相入而不相害之精理存焉。其终也，火息水暎，而仍归于太和。”^② 乾坤八卦性情功效各不相宜，尤其是水火，既济卦离下坎上，离为火，坎为水，为水火相交之卦，水火本来不相得，但既济卦在六十四卦中，是惟一的三刚三柔皆当位得其正之卦，表示事已成。水火虽对立，最终“归于太和”，水火相息，合和为一。又说：“故极乎阴阳之必异，莫甚于水火。火以熯水，所熯之水何往？水以灭火，所灭之火何归？水凝而不化，熯之者所以荡而善其化；火燥而易穷，灭之者所以息而养其穷；则莫不相需以致其功矣。”“万化之终协于一以藏大始者，固不因之以匿。”^③ 阴阳对立莫甚于水火，但无火烧水，水则凝而不化，无水灭火，火则燥而易穷，水火交相养。万物的形成，源于相互错综，“比类相观，乃知此物所以成彼物之利，金得火而成器，木受钻而生火。”“若不互相资以相济，事虽幸成，且不知其何以成。”^④ 水火作为两个事物并非绝对对立，它们相济相成，并存而不相害。

纯杂、常变相合不相害。他说：“岂必其始之有殊心，终之无合理，而后成乎相反哉？故纯者相峙，杂者相迁，听道之运行不滞者，以各极其致，而不忧其终相背而不相通。是以君子乐观

① 《睽》，《周易内传》卷三上。

② 《既济》，《周易内传》卷四下。

③ 《未济》，《周易外传》卷四。

④ 《动物篇》，《张子正蒙注》卷三。

其反也。杂统于纯，而纯非专一也。积杂共处而不忧，如水谷燥润之交养其生，生固纯矣。变不失常，而常非和会也。随变屡迁而合德，如温暑凉寒之交成乎岁，岁有常矣。杂因纯起，积杂以成纯；变合常全，奉常以处变；则相反而固会其通，无不可见之天心，无不可合之道符也。”^① 六阴六阳相对待，阴阳爻象往来不一。皆为阴阳合一之道运行的结果，不忧其相背离而不相通。由于积杂而共处，所以阴阳又相互资助，共养其纯，如同水谷燥润相交而滋养人的生命一样。又纯为常，杂为变，常自身非和会，却因爻象的变迁而合其德，故其常不失，如同寒暑相交而成岁一样，岁在变动中有常。常和变相互依存，杂中有纯，变中有常，杂卦虽相反固相通。他以《系辞》“天下同归而殊途，一致而百虑”的命题说明和合不相害：

且夫“同”而“一”者非其少也，“殊”而“百”者非其多也。天下之生，无不可与道为体；天下之理，无不可与道为本。成熟扩充，以臻于光大，随所入德而皆有。其大备而量有不齐，则难易差焉。……立本者，亲始者也。序立而量能相给也，亦非有一之可执以臣妾乎万有，况得有一立于万有之余，以吸万而为之藏哉！

天地之间大矣，其始终亦不息矣。盈然皆备而咸保其太和，则所谓“同归”而“一致”者矣。既非本大而末小，亦非本小而末大。故此往彼来，互相经纬而不碍。夫道，则必与天地相称也。

子曰：“天下同归而殊途，一致而百虑”，一本万殊之谓也。借曰“殊途而同归，百虑而一致”，则二本而无分矣。同而一者，所以来也；殊而百者，所以往也。过此以往，为

^① 《杂卦传》，《周易外传》卷七。

殊为同，为一为百，不容知也。

繇此言之，流动不息，要以敦本而亲用，恒以一而得万，不强万以为一也，明矣。^①

同而一者，指万法一致，是说具有同一性，与道为体，道指阴阳二气合一实体。万法皆以道为体，即“同而一”或“一致”。但万法又千差万别，如果加以扩充，皆可以完备而不缺。所以君子总是以道为本，立一次序，扩充其本性，使自己的品德日趋于完善。因此，宇宙间没有一个单一的实体立于万法之外，主宰万有，万有既存在着同一性，又存在着差异性。万有的往来屈伸，皆出于太和之气流动而不息。万有之生同来于太和之气，万物之死表示气化形式千差万别，所以《系辞》说“同归而殊途”，即一本而万殊，不说“殊途而同归”，即二本而无分。同归和殊途皆气化过程中的事，过此以往，如《系辞》所说“未之或知也。”万物往来屈伸不息，皆太和之气自身运动表现形式，所以君子由体知用，以万殊为同一的显现，不强使万殊归于无差别的境地。基于此，他批评佛家“万法归一”，有以下观点：

天下有所往非其所自来者乎？则是别有一整，受万类之填委充积而消之。

异端之言曰，“万法归一”，一归何处？信万法之归一，则一之所归，舍万法其奚适哉？是可截然命之曰“一归万法”，弗能于一之上索光怪泡影以为之归。然而非也。万法一致，而非归一也，致顺而归逆也。

夫彼之为此说也，亦有所测也。谓天下之动也必有增，其静也必减；其生也日以增而成，其死也日以减而灭。

① 《系辞下传》第五章，《周易外传》卷六。

且以为由一而得万，如穹风之吹于巨壑，或疑其散而不归；漫以万而归一，如石粟之注于蠡瓢，不忧其沓而难容耶？^①

佛家认为，万物有往无来，就是有“归”，也归于彼岸世界，从而取消万物。万法归一或一归万法，指佛家的“万法一心”，心与万物为一，皆为幻化所致，万物可归于心，心也可归万物。光怪为虚无之境，万法归于虚无缥缈之境，实际上无可归之处。这种观点是将“一”视为单一无差别的虚幻之体，将丰富多彩的万物消融于其中。“万法一致”是说万法过去现在共存、归一，取消差别。“致顺也而归。逆也”，即“数往者顺，知来者逆”。万法只可顺从天理而变化发展，以致无穷，而不可逆，使之归于虚幻。万法归一的原因是看到万法每日生成与死灭，将复杂的现象硬塞进细小单一实体中。异端不明天道一本万殊之理，以为万物不互相联系，因此有穹风吹于巨壑散而不归之疑。又以为人、物仅为数量的变化，而不知阴阳相互消长，有蠡瓢难容石粟之虑。这是以同一或等同代替和合统一。

又说：“夫惟其一也，故殊形绝质而不可离也，强刑弱害而不可舍也。舍之以为远害，离之以为保质，万化遂有不相济之情才。不相济曰《未济》，则何以登情才而成流行之用乎？舍之离之，因万化之繁然者，见其殊绝之刑害，而分以为二。既已分之，则披纷解散，而又忧其不合，乃抑矫揉销归以强之同，则将始于二，万于一。故曰异端二本而无分。”“夫同者所以统异也，异者所以贞同也，是以君子善其交而不畏其争。今夫天地，则阴阳判矣；雷风、水火、山泽，则刚柔分矣。是皆其异焉者也，而君子必乐其同，此岂有所强哉？”“老氏析抱阳负阴之旨，而欲复

^① 《系辞下传》第五章，《周易外传》卷六。

归于一”^① 天地万物虽各有差别，但有共同性，它们彼此之间不相离，这种既区别又相互联系的特征，使事物的情才相济相成。而佛道将万物分以为二，又忧其不合，强使其异归之于同，是错误的。同中有异，异中有同，同异各不相害，因为大千世界是丰富多彩的。“故非异则不能同，而百虑归于一；非同则不能异，而一理散为万事。”^② 与“同归而殊途”相联，王夫之以“太和”、“冲和”、“保合”等范畴，论述事物之间并存而不相害的关系。他说：

一者，保合和同而秩然相节者也。始于道，成于性，动于情，变于才。才以就功，功以致效，功效散著于多而协于一，则又终合于道而以始。是故始于一，中于万，终于一。始终一，故曰“一本而万殊”；终于一而以始，故曰“同归而殊涂”。^③

“一”，即“保合”，包含差异的和，它不是无差别的同一，而是多样性的同一。事物始于一，归于一，始终是一，这个一包含众有，万物依道而始有，物各有自己的性情、才质和功效，相互调节秩序井然的统一在一起，因此说“同归而殊途”。又说：“天地之际，间不容发，而阴阳无畔者谓之冲；其清浊异用，多少分剂之不齐，而同功无忤者谓之和。冲和者，行乎天地而天地俱有之，相会以广所生，非离天地而别为一物也。故保合则为冲和，莫位则为乾坤。”^④ 阴阳不相悖离，即冲，清浊异用各有特色，

① 《未济》，《周易外传》卷四。

② 《动物篇》，《张子正蒙注》卷三。

③ 《未济》，《周易外传》卷四。

④ 《复》，《周易外传》卷二。

但又不相矛盾，即和。冲和是天地间一切事物内部固有的属性，而不存在于万物之外，它反映了阴阳二气的功能，化育万物又协调一致。他以“太和”解万物并行而不相害之理：

合之则为太极，分之则谓之阴阳，不可强同而不相悖害，谓之太和。^①

阳主知而固有能，阴主能而固有知。太和因阴阳以为体，流行而相擅以化，则初无垠鄂之画绝矣。^②

太和絪縕之气，为万物所资始，屈伸变化。^③

太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所谓太极也。阴阳异撰，而其絪縕于太虚之中，合同而不相悖害，浑沦无间，和之至矣。未有形器之先，本无不知，既有形器之后，其和不失，故曰太和。^④

一物者，太和絪縕合同之体，含德而化光，其在气则为阴阳，在质则为刚柔，在生人之心，载其神理以善用，则为仁义，皆太极所有之才也。^⑤

太和就是阴阳并行不相害的一种状态。太和作为生命之理，依阴阳二气相互渗透、知能相资，才得以发展。以絪縕解释阴阳二气相互涵蕴化生万物。太和有两个阶段：其一，阴阳二气，浑沦未分，絪縕不已，此为“未有形器之先”。其二，阴阳既分，成象成形，化生不息，则为“既有形器之后”。“和之至”是形容太和的，说明阴阳浑沦无间，合同而不相悖害。任何事物都是合和之

① 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

② 《困》，《周易外传》卷三。

③ 《参两篇》，《张子正蒙注》卷一。

④ 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

⑤ 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

体，含气、质、心，其中阴阳、刚柔、仁义等均统一。

他解乾《彖》“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞”发挥了自然化育万物而不相害之理：天“御气化而行乎四时百物，各循其轨道，则虽变化无方，皆以《乾》道为大正，而品物之性命，各成其物则，不相悖害，而强弱相保，求与相合，以协于太和。”“盖尝即物理而察之：草木、虫鱼、鸟兽，以至于人，灵顽动植之不一；乃其为物也，枝叶实华、柯干根荄之微，鳞介羽毛、爪齿官窍、骨脉筋髓、府藏荣卫之细，相函相辅，相就相避，相输相受，纤悉精匀，玲珑透彻，以居其性，凝其命，宣其气，藏其精，导其利，违其害，成其能，效其功，极至于目不可得而辨，手不可得而揣者，经理精微，各如其分。而无不利者无不贞焉。”^①天地化育万物是十分公平的，使万物的存在各有其合理性，各自按着自己的方式生存，不以强弱而相互伤害，而是相互依存，和睦相处。这正是体现了天，或者说象征天的乾道大公无私。自然界的动植物乃至人，都禀太和之气为其本性，怀情虽异，相函相辅，所以万物各成其能，各显其功，各守其分而相济相成。阴阳二气相济说明一切个体并行并育，和平共处。阴阳二气各有其体，但又相互合协，这就是“太和”。

他也承认事物与事物之间彼此不同，甚至存在着对立，如“阳之揜阴，先之以怒；阴之干阳，先之以喜。喜者气升，怒者气沈；升者亲上，沈者亲下；各从其类以相际。而反其气以为用者，性之贞也。阳非期于揜阴，而当其行，不得不揜。怒者，揜之先见者也。阴非期于干阳，而当其遇，必承以喜。干者，喜之必至者也。”^②在相摩相遇过程中，阳揜阴以怒，阴干阳以喜，一怒一喜之间，互相排斥，于是出现了阴阳“各从其类以相际”

① 《乾》，《周易内传》卷一上。

② 《否》，《周易外传》卷一。

的局面。但事物的对立总是存在于统一体中，如解睽卦《大象》“君子以同而异”说：“同而异，则为和；同而同，则为党；异而异，则为争。各成其用，无所争矣。”^① 纯粹的同是党，纯粹的异为争，这两者都有片面性。君子倡导同中有异，异中有同，就是和，自然界的事物虽然多种多样，但各有其效用，而以不争，以合为贵。他尤其强调和的重要性，“和以不争，则善也，其有物之生者此也。”^② 万物的生存在于和而不争。“阴阳之用以和，而相互为功。”^③ 和体现阴阳的功用。王夫之进而提出“和而解则爱”的命题：

以气化言之，阴阳各成其象，则相为对，刚柔、寒温、生杀，必相反而相为仇；乃其究也，互以相成，无终相敌之理，而解散仍返于太虚。以在人之性情言之，已成形则与物为对，而利于物者损于己，利于己者损于物，必相反而仇；然终不能不取物以自益也，和而解矣。气化之变□（此字在底本边角，糟朽脱落。其他各本脱“之变□”三字，而以“气化性情”为句。——引者）性情，其机一也。相反相仇则恶，和而解则爱。阴阳异用，恶不容已；阴得阳，阳得阴，乃遂其化，爱不容已；太虚一实之气所必有之几也，而感于物乃发为欲，情之所自生也。^④

这里所说的相反、相对、相仇、相争，均指斗争。反对把事物内部的对立面夸大，片面地强调对立面的斗争，只能激化矛盾，不

① 《周易大象解·睽》。

② 《系辞上传》第五章，《周易外传》卷五。

③ 《萃》，《周易外传》卷三。

④ 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

利于事物的发展。既要看到事物的对立一面，也要看到事物的相同一面，事物在本质上是相辅相成的，无绝对对立之理。反则生仇，仇则生恶，和则解仇，也能生爱，应该化对立为和谐，使恶向爱转化，使每个事物都得到发展。这是他主张万物并行而互不相害的落脚点。

宋儒在治易时大都注意到事物的两面性，既有对立的一面，又有同一的一面，但在处理这两者关系时，却出现两种偏颇。一种受佛教影响，夸大同一，另一种把对立绝对化，如邵雍的二分法，朱熹也受其影响。只有张载意识到对立双方的统一，比较系统地阐述了事物双方既相互对立，又相互联系的思想。他说：“气本之虚则湛一无形，感而生则聚而有象。有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解。”^① 承认事物存在着两面性，且相反对立，但对立或斗争的结果必定归于和解，非仇必仇到底，和谐是发展的归宿。王夫之提出太极是一整体的思想，是对邵雍等人的批判改造。他关于万物相济相协，并行不相害，“和而解则爱”的主张，则是对张载“仇必和而解”思想的继承与发展。

第二节 变化与日新

王夫之认为，自然界总是处在不断变化之中，自然界的变

化，既有恒常的一面，也有变幻莫测的另一面，由此呈现出复杂性。同时，变化也不仅限于量的累积，而且表现为质的飞跃，有一个日新的发展过程。

^① 张载：《太和篇》，《正蒙》第二。

一 动静消长

王夫之从多角度论述动静关系，并由此出发谈变化。他认为，动静相互联系、相互依赖，相互包含、相互渗透，兹举几条：

刚之性喜动，柔之性喜静，其情才因以然尔。而阳有动有静，阴亦有静有动。则阳虽喜动而必静，阴虽喜静而必动。

故曰：“《乾》其静也专，其动也直；《坤》其静也翕，其动也辟。”阴非徒静，静亦未即为阴；阳非徒动，动亦未必为阳，阳矣。^①

夫行止各因时以为道，而动静相函，静以养动之才，则动不失静之体。^②

静以居动，则动者不离乎静，动以动其静，则静者亦动而灵。

不动则不生，由屈而伸，动之几为生之始。动而顺其性，则物各自达。^③

动静相互依赖，阳有动静，阴也有动静，阴阳为动静的统一体。动静总是相互统一的，如同刚柔相济一样，天地运动不息，才有昼夜更迭。动静也相互蕴含，静止本身孕育着运动，运动也包含静的因素。动静相互包含、相互参透，是生命之开始。尤其是动体现事物的本性。他认为，动静同时存在，无时间先后，尤其强

① 《周易内传发例》八。

② 《艮》，《周易内传》卷四上。

③ 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

调动的重要性，说：

夫惟从无至有者，先静后动而静非其静；从有益有，则无有先后而动要以先。^①

与其专言静也，无宁言动，何也。动静无端者也，故专言静，未有静者也。

天下之不能动者，未有能静者也。

天下之能静者，未有不自动得者也。^②

太极动而生阳，动之动也；静而生阴，动之静也。废然无动而静，阴恶从生哉！一动一静，阖辟之谓也。由阖而辟，由辟而阖，皆动也。废然之静，则是息矣。“至诚无息”，况天地乎！“维天之命，于穆不已”，何静之有！时习而说，朋来而乐，动也。人不知而不愠，静也，动之静也，嗒然若丧其耦，静也，废然之静也。^③

不动之常，唯以动验；既动之常，不待反推。是静因动而得常，动不因静而载一。^④

反对从无至有，因为这必然导致先静后动。其实静非绝对的静，静动没有先后，如果说有先后，应以动为先。专说静，不如说动，因为有动，才有静，动是第一位的。太极运动也如此。太极之动是动之动，太极之静是动之静，太极总是处于运动中，一动一静谓之阖辟，从阖至辟，从辟到阖皆是动。离开动的静止就是息灭，绝对的静止是不存在的。另外，静是靠动来验证的，因为

① 《系辞上传》第九章，《周易外传》卷五。

② 《郑风》三《论女曰鸡鸣》，《诗广传》卷一。

③ 《思问录·内篇》。

④ 《无妄》，《周易外传》卷二。

静因动而存在，动则自有其恒常性，反对先静后动之说。

他也意识到事物有相对静止的一面，如果客观世界瞬息万变，没有片刻稳定，就没有一物能生成：“静而有动，动留而生物，物生于俄顷之间，而其先皆有故也，一留而形成矣。”^①“动留”为暂时不动，“物生于俄顷之间”的“间”，本身就含有相对静止之意。又说：“知动之足以累静，而本静之所得以治动。乃动有息机，而静无间隙；动有静，而静无动；动不能该静，而静可以该动；则论其德之成也，必以静之无间为纯一之效。”^②动积累到一定程度可造成相对静止，从相对静止可以把握运动。运动有消长生息、间断，有静止之时，而静似乎无间断，没有运动，这里讲的静，实质上是相对静止。就其事物的内在本性而言，运动永无止境。总之，在动静关系上，持主动论。

王夫之把动与感联系起来探讨自然界的生成与变化：“天地万物之情，感于外则必动于内。故不感则已，一感则无有能静者。”^③此主动之说，天地万物之情，不能无感，一感就无止境，感而遂通天下。自然界的“寒暑、雨暘、风雷、霜露、生长、收藏，皆阴阳相感以为大用；万物之所自生，即此动几之成也。”“感者，因与物相对而始生。”^④天地间万物的变化皆阴阳相感，阴阳相感万物才能生存。阴阳二气相感为一切个体变化的根源。又说：“则夫天地之所以行四时、生百物，亘古今而不息者，皆此动之一几，相续不舍，而非奄然而清、块然而宁之为天地也，审矣。”“故所贵于静者，以动之已亟，则流于偏而忘其全，故不如息动而使不流，而动岂可终息者哉！使终息之，而槁木死灰之

① 《庄子通·天地》。

② 《中庸》三十三章，《读四书大全说》卷三。

③ 《咸》，《周易内传》卷三上。

④ 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

下，心已丧尽。”“先儒皆以静为见天地之心，不知动之端乃天地之心”^①。天地间之所以有四时，生万物，从古到今不停地变化，皆归结为其自身的运动。而主静者以为动有极限，这是以偏盖全。动永不停息，无止境，天地“至诚无息”，静止无从谈起。他对程子关于“动之端乃天地之心”的主张给予肯定，运动反映天地之本性。又以“絪縕”来说明运动：

“絪縕”，二气交相入而包孕以运动之貌。“醇”者，变化其形质而使灵善，犹酒醴之酿而醇美也。“男女”，兼牝牡雌雄而言。“化醇”，化其气而使神；“化生”，化其形而使长。神在气之中。天地阴阳之实与男女之精，互相为体而不离。^②

絪縕不息，为敦化之本。^③

至虚之中，阴阳之撰具焉，絪縕不息，必无止机。在一物去而一物生，一事已而一事兴，一念息而一念起，以生生无穷，而尽天下之理，皆太虚之和气必动之机也。^④

“絪縕”为阴阳二气相互渗透运动状态。絪縕为形容词，非实体概念，实体为阴阳二气。二气相交运动，使万物的形质灵敏而完善，男女交合使形体生长，灵敏或能动之神即在形气中。天地絪縕和男女构精基于阴阳二气相交合。天地间万物生生不已，皆为阴阳二气互动的结果。

他从动静出角度探讨卦变：“盖阴阳者气之二体，动静者气

① 《复》，《周易内传》卷二下。

② 《系辞下传》第五章，《周易内传》卷六上。

③ 《神化篇》，《张子正蒙注》卷二。

④ 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

之二几，体同而用异则相感而动，动而成象则静，动静之几，聚散、出入，形不形之从来也。《易》之为道，《乾》、《坤》而已，《乾》六阳以成健，《坤》六阴以成顺，而阴阳相摩，则生六子以生五十六卦，皆动之不容已者，或聚或散，或出或入，错综变化，要以动静夫阴阳。而阴阳一太极之实体，唯其富有充满于虚空，故变化日新，而六十四卦之吉凶大业生焉。阴阳之消长隐见不可测焉（‘焉’，各本作‘而’，属下读。——引者），天地人物屈伸往来之故尽于此。”^① 阴阳二气自身具有动静性能，其体不同相互感应而产生运动，表现为聚散、消长，方有卦爻象。如乾坤六阳六阴相互摩荡，或相错或相综，最终产生六子卦和其他五十六卦，而卦变也是由运动完成的。不仅卦的形成与变化如此，天地人物的变化也源于其自身的运动。其解“雷以动之，风以散之”说：“‘动’者，阳起而动阴之凝。‘散’者，阴入而散阳之亢。‘润’者，阳资于阴以濡其燥。‘暄’者，阴丽于阳而得其和。‘止’以遏阴之竞进。‘说’以解阳之锐往。阴阳交相为益，而无过不及之忧矣。而宰制阴阳，使因时而效六子之绩者，健行之气‘君’之也。其能受阳之施，含藏之以成六子之体者，顺承之德‘藏’之矣。故能相摩相荡，而六子之用行，两间之化决也。”^② 阴阳二气虽各有性情功效，并非孤立存在，阳动阴，阴散阳，阳资阴，阴丽阳，阴阳“交相为益”，相互节宣，相互资助，融透为一体。乾健坤顺，纯阳纯阴，相互摩荡，产生六子卦。

他又强调：“天地，一诚无妄之至德，生化之主宰也。乃《乾》行不息于无声无臭之中，《坤》受无疆而资不测之生，其用

① 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

② 《说卦传》第五章，《周易内传》卷六下。

至费，而用之也隐，人不可得而见焉。”^① 天地变化是客观真实的，非人所为，没有任何主宰，是“无声无臭”，即无意识进行的。因此，要从客观实际出发，通变，“人之所以不利用者，据现在之境遇而执之也；若知将来之变不可测而守其中道，则无不利矣。”“时行物生，岂以今岁之成功自居，而息其将来之化哉！”^② 自然界总是在不断运动变化的，人应该清醒认识这一点，切不可泥于“现在之境遇”、“以今岁之成功自居”，而要“知将来之变”，有一个发展的眼光。

二 变化之理（道）不可测

王夫之虽然没有提出“规律”一词，但他所讲的“理”、“道”、“则”等，已含有规律之义。自然界的变化是有法则可寻的，其法则存在于一切事物中。他说：

阴阳具于太虚絪縕之中，其一阴一阳，或动或静，相与摩荡，乘其时位以著其功能，五行万物之融结流止、飞潜动植，各自成其条理而不妄，则物有物之道，人有人之道，鬼神有鬼神之道，而知之必明，处之必当，皆循此以为当然之则，于此言之则谓之道。^③

自有生物以来，迄于终古，荣枯生死、屈伸变化之无常，而不爽其则。有物也，必有则也。^④

道德之实，阴阳健顺之本体也。以数立卦而生爻，极其变动发挥而不相悖害。道本浑沦，因而顺之，健顺交相济而

① 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

② 《至当篇》，《张子正蒙注》卷五。

③ 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

④ 《乾》，《周易内传》卷一上。

和矣。及其因动起事，因事成象，卦各有宜，爻各有当，以别得失，以推吉凶，则因时制宜，而分析条理以尽义，无不各顺其则也。^①

自然界的阴阳二气运动变化，因所处的时间、场所而有所不同，但都有其特定的条理、法则，遵循着一定的道。生物界也如此。“有物也，必有则也”，即法则的存在是普遍的。道指阴阳合一实体，浑沦无间，乃卦象变化的起源，卦爻象依此而起，及其变化，相交叉相济，各有其则和吉凶之理。不仅卦爻象变化有则，万物变化也有则。阴阳二气变化有条理。他从理气关系角度研讨理（道）的普遍性：

《大易》六十四卦，百九十二阴，百九十二阳，实则六阴六阳之推移，乘乎三十有二之化而已矣。六阴六阳者，气之实也。唯气乃有象，有象则有数，于是乎生吉凶而定大业。使其非气，则《易》所谓上进、下行、刚来、柔往者，果何物耶？理虽无所不有，而当其为此理，则固为此理，有一定之型，不能推移而上下往来也。

凡言理者，必有非理者为之对待，而后理之名以立。犹言道者必有非道者为之对待，而后道之名以定。是动而固有其正之谓也，既有当然而抑有所以然之谓也。是唯气之已化，为刚为柔，为中为正，为仁为义，则谓之理而别于非理。

浑沦齐一，固不得名之为理。殆其继之者善，为二仪，为四象，为八卦，同异彰而条理现，而后理之名以起焉，气之化而人生焉，人生而性成焉。由气化而后理之实著，则道

^① 《说卦传》第一章、《周易内传》卷六下。

之名亦因以立。^①

卦爻象基于阴阳二气往来转移。气中始终存在着理，理气不分，但理与气不同。气作为实体能上下往来，理则不能。理总与非理相对待而得名存在，道也如此。理为气运动变化的当然和所以然之则，气变化有其规则，就是理，理是气之理。太极分两仪、四象和八卦，阴阳爻象各有规定性，方有理之称谓。只有在气化中理才得以显现。他说：“《乾》之以其性情，成其功效，统天始物，纯一清刚，善动而不息，岂徒其气为之哉？理为之也。合始终于一贯，理不息于气之中也。”^②自然界变化不息，并非仅是气所为，其中理也起作用，理说明善动不息，是阴阳运动的本性。理气合一贯穿于事物的始终，理存在于气中。又说：“理即是气之理，气当得如此便是理，理不先而气不后。”“理只是以象二仪之妙，气方是二仪之实。健者，气之健也；顺者，气之顺也。天人之蕴，一气而已。从乎气之善而谓之理，气外更无虚托孤立之理也。”^③理离不开其载体气，表明运动及其法则与它的载体，即事物不可分，因此，法则存在于任何事物之中，它不仅是普遍的，同时也是客观的。

王夫之虽然承认事物变化有理、有道，即遵循着一定的法则，但也注意到其变化的复杂性，提出变化“不可测”的思想，旨在反对人为的主观预测，进一步强调天地万物的变化的客观性。其解“神”说：“‘神’者，道之妙万物者也。《易》之所可见者象也，可数者数也；而立于吉凶之先，无心于分而为两之际，人谋之所不至，其动静无端，莫之为而为者，神也。使阴阳

① 《孟子·尽心上》五，《读四书大全说》卷十。

② 《乾》，《周易内传》卷一上。

③ 《孟子·告子上》二，《读四书大全说》卷十。

有一成之则，升降消长，以渐而为序，以均而为适，则人可以私意测之，而无所谓神矣。”^①“神”指二气化育万物的性能，其特点是神妙莫测。如揲蓍成卦，一分为二，每组多少非人主观所为，而出于无心，不可以私意预计。卦爻象变化无固定模式。又说：“理有其定，合则应，或求而不得，或不求而得，人见其不测，不知其有定而谓之神。”^②天有定理，心与之符合则有应，故意追求反而得不到，不求却能得到，人难以测度，但其中还是有定理。“虽欲知之，而不能强无心者以听我。”^③事物是客观的，人可以认知，但不能把自己的意志强加于它。

他解“成变化而行鬼神”说：“‘成变化而行鬼神’者，以不测而神，人固不能测也。故其聚而一、二，散而九、十者，非人智力之所及知，而阴阳之聚散实有之。”“其阴阳之互相用以成象者，变化也。其一屈一伸，为聚为散，或见盈而或见绌者，鬼神也。此天地之所以行其大用而妙于不测也。”^④“成变化而行鬼神”出于《系辞》，是指变化由阴阳交互作用引起，阴阳的聚散、屈伸、盈绌具有复杂性，变幻莫测，非人力所能知晓，因此为鬼神，反对目的论。又说：“天下之至神，诚之至也。健而诚乎健，顺而诚乎顺，絪縕而太和，裕于至足之原，精粗、本末、常变皆备于易简之中，故相感者触之，而即与以应得之象数，非待筹量调剂以曲赴乎事物，此则神之所以妙万物而不测也。”^⑤《易》具备阳健阴顺絪縕合一之道，事物的本末、精粗、及变化法则皆在其中，占者与其接触，阴阳交易之理显现于象数中，万物变化有其神妙性，不可测定。

① 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

② 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

③ 《系辞下传》第五章，《周易外传》卷六。

④ 《系辞上传》第九章，《周易内传》卷五下。

⑤ 《系辞上传》第十章，《周易内传》卷五下。

他发挥“阴阳不测之谓神”说：“‘阴阳不测之谓神。’不测者，乘时因变，初无定体。”“日月寒暑之两行，一阴一阳之殊建，人以睹其明，定其岁，而谓之为方体，实则无方无体，阴阳不测，合同于絪縕而任其变化，乃神易阴阳之固然也。”^①“不测”就是因时而变，无固定的模式。日月寒暑更替、阴阳变化属自然的，人依这种自然变化来规定节气，出于人的需要。如果以此而否认自然变化的复杂性，是错误的。又说：“材效其情而情无期，情因于材而材有节。有节则化不溢于范围，无期则心不私于感应。”“消长无渐，故不以无心恃天祐之自至；往来无据，故不可以私意邀物理之必然。”“天地所以资人用之量者，广矣，大矣。伸于彼者诎于此，乃以无私；节其过者防其不及，乃以不测。”^②卦设六位，材爻之动有一定范围，因而不可离象而论爻。阴阳周流于六虚之间，即爻之动无固定程式，不可刻期而计。天地为人提供了广大的生存空间，此消彼长，出于无心，不测。由此反对京房的卦气说，他写道：

卦气之说碍于一隅矣。

是故备乎两间者，莫大乎阴阳，故能载道而为之体。以用则无疆，以质则不易，以制则有则而善迁。天之运也，地之游也，日月之行也，寒暑候气之节也，莫不各因其情以为量，出入相互，往来相遇，无一定之度数，杂然各致，而推荡以合符焉。

若守其一隅，准诸一切，则天理不相掩，而人事相违，又恶足以经纬乎两间哉？^③

① 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

② 《序卦传》，《周易外传》卷七。

③ 《系辞上传》第六章，《周易外传》卷五。

阴阳二气作为道之载体，作用无边，性质不变，相推相成有其体制法则。阴阳乃因乎其情，互相推荡，而形成天地、日月、气节的变化。天地、日月、寒暑，依此出入往来运行不停，虽然都有其法则，但变化错杂，依各自的特性而变化，非人力所能规定。卦气说指京房的十二卦配十二月，“自京房卦气之说，以冬至一日当《复》之初爻，限十二卦为十二月之气，拘蔽天地之化于十二卦之中，既无以安措余卦，则又强以六日一卦文致之，说愈不通。”^① 卦气说的特点，是以人为的气候变化程序来解释天地，否认其变化的复杂性、变异性，违背天道、人事。

事物变化虽不可测，但他仍深信透过变化莫测的现象，可体察内在的理，对此写道：“《易》本天道不测之神；神，幽矣，而欲明著之于事业以征其定理，唯君子能之，非小人窃窥阴阳以谋利计功者所知也。”^② 《易》反映天道变幻莫测，只有君子从实际出发，才能认识隐藏在事物背后之理。又说：“天自有其至常，人以私意度之则不可测。神，非变幻无恒也，天自不可以情识计度，据之为常，诚而已矣。”“神，非变幻不测之谓，实得其鼓动万物之理也。不贰，非固执其闻见之知，终始尽诚于己也。此至诚存神之实也。”^③ 天神妙万物，虽为不测，非幻变无常，而其中必有实理，有其法则，属客观，而非人主观臆度。“诚”谓按其固有的面貌去了解天道变化，人不固执已有的闻知，而尽诚心去体认，才能把握其中的法则。天地之化，“至精至密。一卉一木，一禽一虫，察于至小者皆以不测而妙尽其理；或寒或暑，或雨或晴，应以其候者抑不可预测其候。故《易》体之，以使人行

① 《复》，《周易内传》卷二下。

② 《系辞上传》第十二章，《周易内传》卷五下。

③ 《天道篇》，《张子正蒙注》卷二。

法俟命，无时不惧，以受天之祐。”^①大到天地变化，小至具体事物的变动，都有自己特定的法则，非人所规划。《易》教人掌握阴阳变易的法则，不固执已知的程序，才能把握意想不到的变化。

王夫之以“神化”说明事物变化之理和不测的关系。何为神化？他有以下论述：

神化，形而上者也，迹不显。

化无定体，万有不穷，难指其所在，故四时百物万事皆所必察。

盖气之未分而能变合者即神，自其合一不测而谓之神尔，非气之外有神也。

变者，自我变之、有迹为粗；化者，推行有渐而物自化，不可知为精。

《易》有六十四象，三百八十四变，变化极矣。而唯《乾》之六阳、《坤》之六阴错综往来，摩荡以成其变化尔，此神之所为也，故易简而行乎天下之险阻。于此而知神之为用，统一不息，随其屈伸消长皆成乎化。

气，其所有之实也。其絪縕而含健顺之性，以升降屈伸，条理必信者，神也。神之所为聚而成象成形以生万变者，化也。故神，气之神；化，气之化也。

惟其有气，乃运之而成化；理足于己，则随时应物以利用，而物皆受化矣。非气则物自生自死，不资于天，何云天化；非时则己之气与物气相忤，而施亦穷。乃所以为时者，喜怒、生杀、泰否、损益，皆阴阳之气之一阖一辟之几也。

^① 《周易内传发例》一三。

以阴交阳，以阳济阴，以阴应阴，以阳应阳，以吾性之健顺应固有之阴阳，则出处语默、刑赏治教，道运于心，自感通于天下。圣人化成天下，而枢机之要，唯善用其气而已。^①

“神化”属形而上领域，神是化之所以然，为一切变化之道（理）。化是神的形迹，变是形式多样。卦爻象错综往来的原因为神，屈伸往来变化的过程和形式为化。阴阳二气绵绵不息的性能为神，气聚为万物，千变万化为化。气为神化的载体，只有气才有运动变化，没有气，事物不会存在，变化也无从说起，神化就是气化。气的广袤性，不仅包括宇宙自然，而且也包括人类社会。不仅自然界事物的喜怒、生杀、泰否、损益，是阴阳二气作用的结果，就是人类社会的现象，如人们之间的日常交往、统治者的经世治国，也在于阴阳相交济、相适应。圣人之所以达到天下大治，其关键在于善用阴阳二气。他以此解《系辞》“穷神知化”说：“‘神’者化之理，同归一致之大原也；‘化’者神之迹，殊途百虑之变动也。”^② 神为化之理，化为神之迹，以“同归一致”和“殊途百虑”解释神与化的关系，把神当成“同归一致”、法则，化为“殊途百虑”、具体形式，两者应该是统一的。

他说：“神化者，气之聚散不测之妙，然而有迹可见；性命者，气之健顺有常之理，主持神化而寓于神化之中，无迹可见。若其实，则理在气中，气无非理。”“感遇则聚，聚已必散，皆升降飞扬自然之理势。风雨、雪霜、山川、人物，象之显藏，形之成毁，屡迁而已结者，虽迟久而必归其原，条理不迷，诚信不爽，理在其中矣。”^③ 神化，指气的聚散难以预测之妙，但神化

① 《神化篇》，《张子正蒙注》卷二。

② 《系辞下传》第五章，《周易内传》卷六上。

③ 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

是有形迹可察的。性命，指气化之常理，阳健阴顺之理寓于气化过程中，虽无形，但规定气化的过程。自然界千变万化，非杂乱无章，皆并行有序，其原因在于都蕴含着理。

其解《说卦》“神也者妙万物而为言者”说：“‘神’者，《乾》《坤》合德，健以率领，顺以承健，缊缊无间之妙用，并行于万物之中者也。”“张子曰：‘一故神，两在故不测’。故方动而启之，旋挠而散之，方熯之、旋润之，方说以解其刚悍之气而使和，旋艮以结为成实之体而使止；两在不测，而《乾》《坤》之合用以妙变化者，不以性情功效之殊而相背，无非健顺合一之神为之也。”^①张载说：“一物两体，气也。一故神（两在故不测），两故化（推行于一），此天之所以参也。”^②他赞扬张载易学把“神化”理解为气化。阴阳二气合一为神，二气相互推移为化，此以乾坤为阴阳之气性能。神乃阴阳相合之妙用，存于风雷水火山泽六气中，六气相济相成，能变化生成万物。合一为二气缊缊不分，相互作用使万物变化。他说：“气有阴阳二殊，故以异而相感，其感者即神也。无所不感，故神不息而应无穷。”^③又“其聚其散，推荡之者神为之也，而其必信乎理者诚也。”“日月、雷风、男女、死生、荣谢，同归而殊途，万化不测而必肖其性情，神之妙也，非象所得而现矣。”^④阴阳二气相感相推相荡，万象聚散变化难以预测，其中必有其理或必然性。神作为变化动因隐藏在现象内部，但必然显现出来。“殊途”指变化的多样性，“同归”为内的理，变化是多样性与一般性的统一。

张载把事物变易的法则归结为神化，神指运动的性能，化指

① 《说卦传》第七章，《周易内传》卷六下。

② 张载：《说卦》，《横渠易说》卷三。

③ 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

④ 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

运动的过程和形式。他说：“神化者，天之良能、非人能，故大而位天德，然后能穷神知化。”^① 天之良能指气所固有的能力，不是人为的产物，所以说“非人能”。“大而位天德”是说心胸宽广，达到圣人的地位，才能“穷神知化”。他认为气不仅是万象的本原，其变易即气化，也是万物运动和变化的过程，其变易的法则就是天地万物所遵循的规律，“凡不形以上者，皆谓之道。惟是有无相接与形不形处，知之为难，须知气从此首。盖为气能一有无，无则气自然生，是道也，是易也。”^② 道是无形的，人们对有形与无形相交接之处难以理解，但气的变化从此开始。气可以从无形变为有形，气虽无形，却生生不已。气的生生不已的变化过程，就是道、易。又说：“太和所谓道，中涵浮沈、升降、动静、相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。其来也几微易简，其究也广大坚固。”^③ 在气化过程中，阴阳二气处于高度和谐最佳境地，即太和所谓道。在此境中，涵有阳气轻浮而上升，阴气重浊而下降，阳动阴静相互召感的本性。有此本性，才产生相互吸引、相互推荡、相互胜负、相互屈伸等运动形式。王夫之以气化、神化等范畴探讨事物的发展与变化，受张载的影响。

三 常变互见

王夫之依《系辞》“观象玩辞，观变玩占”，主张常中有变，变中有常，这种常变互见说旨在进一步阐发变化之道与不可测性的关系：

① 张载：《神化篇》，《正蒙》第四。

② 张载：《系辞上》，《横渠易说》卷三。

③ 张载：《太和篇》，《正蒙》第一。

居因其常；象，至常者也。动因乎变；数，至变者也。

象至常而无穷，数极变而有定。无穷，故变可治；有定，故常可贞。

居不以苟安为土，纤芥毫毛之得失，皆信其必至。动不以非常为怪，仓卒倒逆之祸福，一听其自然。信其必至，故度务之智深。听其自然，故敦止之仁壹。

反其序者，执象以常，常其常而昧其无穷；乘数以变，变其变而瞽其有定。耳穷于隔垣，笙簧奏而不闻；心穷于诘旦，晴雨变而无备。^①

筮法中有常有变，卦象和所取之物象为常，揲蓍之数 of 变。象为至常，数为至变。象虽至常，但也有穷之变。数虽至变，但有定则，如过揲之数，不是九六，就是七八。依象可以制数之变，依数可以正象之常。居而观象也好，动而玩占也好，都有其常规，但也有其变数在其中。相反，守常不知变，乘时变不知常，就如同耳之所为墙所隔而不闻外在之音。心之所虑仅及明晨，而不知天道晴雨、冷暖变化。意思是说割裂常变不能完整地认识事物。又说：“故天地必有纪，阴阳必有序。数虽至变，无有天下地上、夏寒冬暑之日也。”^② 天地阴阳变化都有其法则，仅讲变化，而不讲常，不符合实际。

他发挥《系辞》“既有典常，苟非其人，道不虚行”，提出“变在天地，而常在人”的命题：

天地固有其至变，而存之于人以为常。尽天地之大变，要于所谋之一疑；因所谋之一疑，通天地之大变。变者非所

① 《系辞上传》第二章，《周易外传》卷五。

② 《系辞下传》第七章，《周易外传》卷六。

谋，谋者不知所变。变在天地而常在人。

四营十八变之无心，人自循其常耳，非随疑以求称所谋而酌用其多寡也。执常以迎变，要变以知常，故天地有《易》而人用之，用之则丽于人，而无不即人心之忧。故曰：变在天地，而常在人。

若夫世之言《易》者，居而不迁：居之以律，居之以气，居之以方，居之以时。则是《易》有常而人用之以变也。于变以得常，则人凝性正命，以定阴阳之则；取常以推变，则人因仍苟且，以幸吉凶之移。

典常在率辞之后，而无有典要立于象数之先。^①

变化为天地固有的本性，而人从天地变化中得其常规。穷尽天地的变化，关键在于谋得每一个疑虑的解决，因此通天地之变，不可离乎决疑。人谋则不知天之所变，变化非人谋所致，出于自然无心。如占筮，四营十八变始于无心，但分二后有规则可循，执常和知常为人所为。天地只以无心之变造化人类，人类出现后，则从天地之变中得到常规，依此制定阴阳变易的法则，规范自己的性命。人如果执常，炮制某些所谓易学范式，如京房之律、卦气说，扬雄的《太玄》，魏伯阳《参同契》的十二时火候进退之说等，强加于天地之变，依此推断人的命运，是错误的。因为这使人只能苟且因循，听命吉凶摆布，只知有吉凶而无忧患。由卦爻辞精研其义理，使人有规则可循，不应该先立一规则或范式，来一统天地之变。又解“变动不居”、“其出入以度外内”、“初率其辞而揆其方”等说：

有定在谓之“居”。“变动不居”，其变动无定在也。阴

^① 《系辞下传》第八章，《周易外传》卷六。

阳之气，絪縕而化醇，虽有大成之序，而实无序。以天化言之，寒暑之变有定矣，而由寒之暑，由暑之寒，风雨阴晴，递变其间，非日日渐寒，日日渐暑，刻期不爽也。以人物言之，少老之变有定矣，而修短无期，衰王无恒，其间血气之消长，非王之中无偶衰，衰之后不再王，渐王渐衰，以趋于消灭，可刻期而数也。

“外内”，有定位者也；刚柔之往来，无定位者也。以无定之出入，审度所以行乎其位者，则精义不可以执一求，而抑不可以毫厘差。

则由辞以研究其精微，而揆度其周流无方之方，则天化人事之变尽，而所以处之者之义精，于无典要之中，得其至当不易之理矣。^①

《系辞》“居”指有定位，“变动不居”，指周流六虚，变化不定。阴阳的变易，从一般意义上说有一定的规则，但从具体角度看，则无固定的程序。天地自然寒暑季节变化有其大的趋势，而具体落实到每一天，则寒暑并非绝对遵循递进的程序。人物的盛衰也如此，说明事物变易存在着偶然性，不可能“刻期而数”，即不应以僵化公式观察预测世界的变化。“外内”指外卦内卦，各有自己的位置，而阴阳刚柔变化不确定。因此，对卦象卦辞的理解没有固定的模式，不可执一求之，不可为典要。天地自然和人事变化，既有其理或道，同时也有其不可确定性。

他解“易与天地准，故能弥纶天地之道”说：“‘弥’，遍也。‘纶’，联合而尽其条理也。”“自其妙万物而不主故常者，则谓之神。全肖其体。故曲尽其用。”^②“弥”为普遍，“纶”为条理，

① 《系辞下传》第八章，《周易内传》卷六上。

② 《系辞上传》第四章，《周易内传》卷五上。

“弥纶”体现了天地变化之道与其多样性的统一。卦爻象变化之道，同天地化育万物之道一致。阴阳二气化育万物有其条理或法则可循，故谓之道。就其化育万物而无固定常规说，称为神。他说：“天地之道所以恒久者，以其不已也。寒暑生杀，随时合义，而各以其正。”“天地风雷之变而不失其常，岂人事之易及哉！”^①天地变化虽然变幻莫测，但仍有其恒常持久的特点，即理。如寒暑生杀各有其时节，非人力所能改变。化有其则或变有其常。又说：“道显于有则，故恒而可由；德神而无心，故与时偕行。故曰：‘神无方而《易》无体’。”^②变化有其法则，但变化无所主宰，出于无心，因此有其不确定性，也即“无方”、“无体”。

王夫之以物极必反说明常与变的关系。物极必反是一个重要的变化法则。物极必反来源于爻有始终，筮法经过三变而得一爻，由初爻经十八变而得上爻，初爻为始，上爻为终，从初到上有一个连续变化的过程，发展到上爻即终点，必然走向其反面。如他所说：“势极于不可止，必大反而后能有所定。故《易》曰‘倾否，先否后泰’。否之已极，消之不得也，倾之而后喜。”^③否极泰来，事物发展到极点，必然走向自己的反面。因此，“平之必陂，往之必复，自然之理势也。”^④“来者往之反也，而来之极则成往。欲其不往，则莫如止其方来。”^⑤平与陂、往与来、反与复之间的相互转化，是自然界的必然趋势。

但他反对简单地以有始终说明所有的卦义，以及天地的变化。筮法三变而得一爻，由初爻至十八变为上爻，仿佛初爻为一卦之始，上爻为一卦之终，“然成卦者，天地固有之化，万物固

① 《恒》，《周易内传》卷三上。

② 《系辞上传》第九章，《周易外传》卷五。

③ 《贲宗六》，《宋论》卷八。

④ 《泰》，《周易内传》卷一下。

⑤ 《否》，《周易外传》卷一。

有之理，人事固有之情。筮而遇之则占存焉，非因筮而后有卦也。”“阴阳无始，动静无端之理。”“旧说言始言终者，概不敢从，而求诸爻象之实，卦或有初而不必有终，不计其终，或有终而不必有初，不追其始。合浑沦之全体，以知变化之大用，斯得之矣。”^①《易》卦所反映的是天地万物、人事变化之情理，而天地阴阳变化是无始无终的。因而不能以初爻为始，上爻为终，始向终相反的方面转化，去限制每一卦的义理，以及自然界的千变万化。

有始有终与物极必反有关，他不赞成滥用终始，要具体分析，进而对物极必反的普遍性提出质疑，说：

天之健，非渐次以盛而向于弱；地之顺，非驯习以至而且将逆。

孔子终于潜，周公终于见，文王终于跃，尧始即飞，比干、伯夷始即亢。人事如此，物之变、天之化，尤其不可测者。

其尤异者，于《泰》则曰《泰》极且《否》；于《否》则曰《否》极而《泰》；于《畜》则曰《畜》极而通，然则《明夷》之终夷极而必无伤，《解》之终解极而复悖乎？以天下治乱、夫人进退而言之，泰极而否，则尧、舜之后当即继以桀、纣，而禹何以嗣兴？否极而泰，则永嘉、靖康之余何以南北瓜分，人民离散，昏暴相踵，华夷相持，百余年而后宁？

故泰极者当益泰也，否极者当益否也。《泰》上之“复隍”，《否》上之“倾否”，自别有旨，而不可云极则必反也。极则必反者，筮人以慰不得志于时者之佞辞，何足以穷天地

① 《周易内传发例》一二。

之藏，尽人物之变，贞君子之常乎？^①

天始终是刚健不息，并不是说天之健渐次由盛向弱转化，地也如此，其顺从，并不是说驯服到达极点转变为逆。乾卦六爻，由潜经见、跃、飞到亢，非指一人经历，是说对卦义的了解，从一卦整体看，不必纠缠爻象始终上。人与物的变化不可测度。明夷卦之极即伤之极，不可云夷极必无伤。解卦中四爻皆不当位，成乎疑悖，初、上以二阴之柔道解之，也不可以上六为解之极而又复陷于疑悖。人事的治乱和气候寒暑，其一方发展到顶点并非立即走向反面。有些事物变化可能泰极日泰，否极日否，如山日积土而不流失，川日通畅而不阻塞。反对把物极必反当成公式乱套。又进一步发挥道：

“动极而静，静极复动”。所谓“动极”、“静极”者，言动静乎此太极也。如以极至言之，则两间之化，人事之几，往来吉凶，生杀善败，固有极其至而后反者，而岂皆极其至而后反哉！《周易》六十四卦，三十六体，或错或综，疾相往复，方动即静，方静旋动，静即含动，动不舍静，善体天地之化者也，未有不如此者也。待动之极而后静，待静之极而后动，其极也唯恐不甚，其反也厚集而怒报之，则天地之情，前之不恤其过，后之逼迫以取偿，两间日构而未有宁矣。

治乱循环，一阴阳动静之几也。今云乱极而治，犹可言也；借曰治极而乱，其可乎？乱若生于治极，则尧、舜、禹之相承，治已极矣，胡弗即报以永嘉、靖康之祸乎？方乱而治人生，治法未亡，乃治。方治而乱人生，治法弛，乃乱。

^① 《周易内传发例》一二。

阴阳动静，固莫不然。阳含静德，故方动而静。阴储动能，故方静而动。故曰“动静无端”。待其极至而后大反，则有端矣。^①

这是对周敦颐“动极而静，静极复动”的解释。极为太极，不是极至。并非所有的事物都“极其至而后反”。就卦爻象变化说，错综往来，屈伸相推，非常迅速，运动和静止相互包含，体现天地变化的复杂性。事物变化，待极后反，极之甚，其反的报复更激烈，这是把动静相互割裂开，不符合其相含之理。治乱也如此，其转化是由于治中有乱，乱中有治的因素。治中乱的因素得到发展，治则转为乱，乱中治的因素发展，乱转化为治。进一步说，治乱的转化蕴含着人的主观能动性，人为可以控制治乱及其转化的节奏。不能笼统说治到极点，必然转化为乱，乱到极点必然转化为治。“动静无端”，动静相互蕴涵，这是从事物的互含互渗，以及人为角度解释变化。

王夫之论事物变易过程时，提出“物极必反”的思想，受欧阳修、程颐的启发。欧阳修解乾卦用九爻辞说：“阳过乎亢则灾，数至九而必变，故曰见群龙无首吉。物极则反，数穷则变，天道之常也。故曰天德不可为首也。阴柔之动，多入于邪，圣人因变以戒之，故曰利永贞。”^②他将九解释为阳数之极，认为上九爻辞“亢龙有悔”，表示“阳过乎亢则灾”，用九表示数极必变，变则通，所以说“见群龙无首吉”。把这一法则概括为“物极则反，数穷则变，天道之常也。”程颐说：“夫物理往来通泰之极则必否，否所以次泰也。”又说：“消长阖辟，相因而不息。泰极则复，否终则倾，无常而不变之理，人道岂能无也，既否则泰也。”

① 《思问录·外篇》。

② 欧阳修：《易童子问》卷一。

把物极必反看成是往来屈伸和盛衰消长的过程。又解否卦上九爻辞“倾否”说：“上九否之终也。物理极而必反，故泰极则否，否极则泰。上九否既极矣。故否道倾覆而变也。”其解此爻象“否终则倾，何可长也”说：“否终则必倾，岂有长否之理。极而必反，理之常也，然反危为安，易乱为治，必有刚阳之才而后能也。故否之上九则能倾否，屯之上六则不能变屯也。”^①上九爻居否卦之终，表示否极必反，所以爻辞说“倾否”，意味着反危为安，易乱为治。否卦上九所以能转危为安，因为阳爻居上位，表示有刚阳之才，能拨乱反正。屯卦上六爻，虽居一卦之终，但为阴爻居上位，表示柔弱无力变革。

王夫之认为，事物中所包含的两个相反因素，其发展到极端会走向反面。但事物中的因素并非都相反，相同的因素发展未必走向反面。他注意到物极必反有相对性的一面，就这一点来说超越前人。

四 推陈致新

王夫之意识到变化与发展有两种形式：其一是渐变，“然盈虚之变，非骤然而遽成，必以渐为推移，而未变者已早变其故。”^②渐变是事物数量上的累积。其二是更新，“一阴一阳，变化之妙，无有典要，而随时以致其美善也。在道为富有，见于业则大。在道为日新，居为德则盛。”^③阴阳变化随时趋于完美，阴阳之道富有，每天都在更新。也就是说变化，并不仅限于渐变，而表现为更新发展的过程。在这里，他系统地阐释了推陈致新的发展思想：

① 程颐：《否》，《程氏易传》卷二。

② 《损》，《周易内传》卷三下。

③ 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

其同者，来以天地之生，往以天地之化，生化各乘其机而从其类，天地非能有心而分别之。故人物之生化也，谁与判然使一人之识亘古而为一？谁与判然使一物之命亘古而为一？且惟有质而有形者，可因其区宇，画以界限，使彼此亘古而不相杂。所以生者，虚明而善动，于彼于此，虽有类之可从，而无畛之可画，而何从执其识命以相报乎？夫气升如炊湿，一山之云，不必其还雨一山；形降如炭尘，一薪之粪，不必其还滋一木。有形质者且然，奚况其虚明而善动者哉？则任运自然，而互听其化，非有异也。

顾既往之于且来，有同焉者，有异焉者。

其异者，非但人物之生死然也。今日之日月，非用昨日之明也；今岁之寒暑，非用昔岁之气也。明用昨日，则如灯如镜，而有息有昏；气用昨岁，则如汤中之热，沟浍之水，而渐衰渐泯。而非然也。是以知其富有者惟其日新，斯日月贞明而寒暑恒盛也。

生化之理，一日月也，一寒暑也。今明非昨明，今岁非昨岁，固已异矣。^①

人物生生，变化日新，无穷无尽。从本质上说，天地生化万物虽有不同，但都是天地无心所为，就这一点来说，是相同的。亘古至今相同的种类皆相同。同类个体本质表现于其众人之中。以事物为例，今之此物，与亘古之此物，其特性相同。就发展而言，万物之生，因其类不相同而有不同的特性，就是在同一物类中亦变化不尽，日有所进。事物变化开始表现为渐进，没有区别，但久而久之，由于量的积累，使事物的质发生变化，必然前后显现出不同的特征。也就是说，阴阳生生变化并非轮回，似回复而实

① 《系辞下传》第五章，《周易外传》卷六。

更新。如山中之水，经过变化，而非尽是昔日山中之水。一木之薪，其尘炭并非可尽滋养而再长成另一木。此有形质者之变，前后必不尽相同。又如人今日生他日死，日月、寒暑今夕也不同。自然界都在不停的发展与变化。阴阳生生万物，乃其自身的激荡、变化，非有因于外物，其生生必日新日成，发展而至于无穷。“富有”出自《系辞》“富有之谓大业，日新之谓盛德”，指广大悉备，德盛业大，业大德亦盛，德业不分，要归于日新月异。只有每日更新，方能富有一切。日月永放光明，寒暑恒盛不息。凡此说明，变化并非量变，简单地重复，而表现为质变，其中包含着更新、飞跃，表现一个新旧更替的过程。人物变化更新之理反映自然界的发展规律，与天地变化更新之理是一致的。又发挥《系辞》“日新之谓盛德”说：

天地之德不易，而天地之化日新。今日之风雷非昨日之风雷，是以知今日之日月非昨日之日月也。风同气，雷同声，月同魄，日同明，一也。抑以知今日之官骸非昨日之官骸，视、听同喻，触、觉同知耳，皆以其德之不易者类聚而化相符也。其屈而消，即鬼也；伸而息，则神也。神则生，鬼则死。消之也速而息不给于相继，则夭而死。守其故物而不能自新，虽其未消，亦槁而死。不能待其消之已尽而已死，则未消者槁。故曰“日新之谓盛德”。

张子曰：“日月之形，万古不变。”形者，言其规模仪象也，非谓质也。质日代而形如一，无恒器而有恒道也。江河之水，今犹古也，而非今水之即古水。灯烛之光，昨犹今也，而非昨火之即今火。水火近而易知，日月远而不察耳。爪发之日生而旧者消也，人所知也。肌肉之日生而旧者消也，人所未知也。人见形之不变而不知其质之已迁，则疑今兹之日月为亘古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉，恶足以

语日新之化哉！阳而聚明者恒如，斯以为日；阴而聚魄者恒如，斯以为月；日新而不爽其故，斯以为无妄也与！必用其故物而后有恒，则当其变而必昧其初矣。^①

天地之德不变，在于化生万物，生生不已，日新月异。如举例：今日的风雷不是昔日的风雷，今日日月也不是昔日的日月，人今日的五官百骸不是昔日的五官百骸，今日之江河水不是昔日之江河水、今日之烛光不是昔日之烛光。水火近而易知，日月远而未察。甲发新旧更替易知，而肌肉新旧更替未知。人只考虑外形变化，而不注意质变，因此把今日之日月与古时之日月、今日之肌肉与初生肌肉看成等同的，是不知“日新之化”。气以类相从，凝聚成一定的形态，而其变化日新却完全一致。气萎缩消散为鬼为死，舒展生发为神为生。气迅速消散，若无后继，必然夭折。守旧气而不使其更新，即使原来的气未尽，物亦枯死。物死，未散之气也随之枯竭。张载所谓的“形”指外形，而不是质。事物的本质总是不断变化，而其外形始终如一。没有不变的具体事物，只有不变的道。日月总是生明发光，天天更新，又不违背原样，这反映其运动变化的法则。以保存旧物才算有恒，必然反对更新。他的变化日新思想，十分丰富，除以上比较集中的论述外，也有大量散见者，兹举几条：

凡天地之间，流峙动植，灵蠢华实，利用于万物者，皆此气机自然之感为之。盈于两间，备其蕃变，“益无方”矣。而其无方者，唯以时行而与偕行。自昼徂夜，自春徂冬，自来今以溯往古，无时不施，则无时不生。故一芽之发，渐为千章之木；一卵之化，积为吞舟之鱼。其日长而充周洋溢

① 《思问录·外篇》。

者，自不能知，人不能见其增长之形，而与寒暑晦明默为运动，消于此者长于彼，屈于往者伸于来。^①

盖道至其极而后可以变通，非富有不能日新。^②

气者，理之依也。气盛则理达。天积其健盛之气，故秩叙条理，精密变化而日新。^③

一四时之过化而日新也。^④

《易》之为道本如是，以体天化，以尽物理，以日新而富有^⑤

自然界二气交感无停顿之时，万物和人类日益增长而充实，无所限定，“故一芽之发，渐为千章之木；一卵之化，积为吞舟之鱼”，万物更新与四时变化同步进行。从古至今一切都在发展变化，天地已然之形迹，以及未来，都取决于现在之生，日日更新。如果一日不生，既无过去，也无未来。事物变化发展达到一定阶段，必然出现飞跃，这是天地发展变化的基本法则，易道则反映这一天地变化之道，易道与天道应是一致的。那么人治《易》也应该发挥这一日新观点。

他主张，天地发展更新是无穷无尽的：“大化之神，不疾不速，不行而至者也。故曰：‘阖户谓之《坤》，辟户谓之《乾》，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。’”“阖有辟，辟有阖，故往不穷来，来不穷往。往不穷来，往乃不穷，川流之所以可屡迁而不停也；来不穷往，来乃不穷，百昌之所以可日荣而不匮也。”^⑥

① 《益》，《周易内传》卷三下。

② 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

③ 《思问录·内篇》。

④ 《至当篇》，《张子正蒙注》卷五。

⑤ 《系辞下传》第八章，《周易内传》卷六上。

⑥ 《说卦传》，《周易外传》卷七。

自然界的變化有其必然性。闔戶辟戶，取象于戶之闔辟。以功能言，陰受陽施，斂以為實，闔之象，陽行乎陰，蕩陰而啟之，辟之象，闔辟之變，即陰陽相互摩蕩消長，往來無窮。往來相互包含，聯成一線，如同川流永不止，萬物欣欣向榮不置，表明發展無窮無盡，即永無止境。又說：“天下日動而君子日生，天下日生而君子日動。動者，道之樞，德之牖也”，因此，“‘天地之大德曰生’，離乎死之不動之謂也。”^① 天地的本性是運動，運動說明每日都有新的事物產生。自然界“化育生殺，日新無已，而莫有止息焉。”^② 他把這種無止境的更新也稱為“推陳致新”：“陰靜善取，陽動善變。取盈不積，資所厚繼，陽動不停，推陳致新。”^③ 陰氣于形体中善吸取養料，使形体堅固，陽氣于形体中不停的發揮功能，使形体變化，推陳致新。他注意到事物發展更新呈現出階段性：

凡生而有者，有為胚胎，有為流蕩，有為灌注，有為衰減，有為散滅，固因緣和合自然之妙合，萬物之所出入，仁義之所張弛也。胚胎者，陰陽充積，聚定其基也；流蕩者，靜躁往來，陰在而陽感也；灌注者，有形有情，本所自生，同類牖納，陰陽之施予而不倦者也。其既則衰減矣。其量有窮，予之而不能多受也。又其既則散滅矣。衰減之窮，與而不茹，則推故而別致其新也。^④

把生命發展分為胚胎、流蕩、灌注、衰減、散滅五個階段。胚胎

① 《系辭下傳》第一章，《周易外傳》卷六。

② 《中庸》二十六章，《讀四書大全說》卷三。

③ 《頤》，《周易外傳》卷二。

④ 《無妄》，《周易外傳》卷二。

阶段，阴阳之气扩充、积聚到一定程度，奠定生命的基础，即生物开始萌生。流荡阶段，阴阳相感，有了动静往来，生物处于发育时期。灌注阶段，生物得到阴阳的充分供给，通过不断同化吸纳，机体得以成长壮大。衰减阶段，生物受到其机体内部衰退因子的限制，不能吸收外来营养，同化作用开始减弱。散灭阶段，由极盛转衰减，衰减进一步走向极端，无力接受供给，只有散灭。阳施阴受，其功能减退，则走向衰老，阴不能从体外接受养分，阳不再发挥作用，走向死亡。旧的生命终结，新生命又继之而兴。生命过程所呈现的阶段性的差异，是因为其体内阴阳二气调配有所不同。王夫之重视发展与变化更新的阶段性，但也强调前后发展变化的连续性：

后之所为必续其前，今之所为必虑其后；万象之殊不遗方寸，千载之远不啻于旦夕。

有已往者焉，流之源也，而谓之曰过去，不知其未尝去也。有将来者焉，流之归也，而谓之曰未来，不知其必来也。其当前而谓之现在者，为之名曰刹那（谓如断一丝之顷。）；不知通已往将来之在念中者，皆其现在，而非仅刹那也。

前际不留，今何所起；后际不豫，今将何为？

故异端之泯三际以绝念者，纵其无恶，亦与黷未为盗之顷同其情，前无所忆，后无所思，苟可为而无心以为之，因其便利而无碍，惟利是图，故罔念也。

其几在过去未来现在之三际。^①

所谓过去未尝过去，将来所必来。现在不仅是刹那，即不仅如

① 《多方一》，《尚书引义》卷五。

“断一丝之顷”，而是过去与将来的联结纽带，即所谓“通已往将来在念中者”，念即“相续之谓念”。现在在三际中具有特殊意义。应立足于现在，把过去、现在、将来这三际看做是一个整体，并置身于事物的连续过程中去考察，做到认识过去则能继，虑及将来则能予，能继能予而谋现在，则能在变中守时之贞。因此，他反对隔绝这三际之间的连续性，因为这是割裂历史。对此写道：“未生之天地，今日是也；已生之天地，今日是也。唯其日生，故前无不生，后无不生。”^① 今日是连接未生事物与已生事物的桥梁，只有日生日成，才能前后生生不已。又说：“方生之始，形有稚壮大小，用有强弱昏明之差，而当其萌芽，即函其体于纤细之中，有所充周，而非有所增益，则终在始之中；而明终以明始；乃诚始而诚终。”^② 事物方生伊始，虽然细小，但却是有未来的雏形，未来的发展不过是开始的展开，因为未来已包含在开始之中。总之，“六阴六阳，细缊于两间，而太和流行”，“非有间断也。”^③ 天地充满阴阳二气，细缊化生，绵延不断。他在探讨事物发展变化时，既重视其更新，也注意到其绵延，立足于现在，把非连续性与连续性有机地结合在一起，揭示了事物发展与变化的内在逻辑。

王夫之提出和谐发展的变易论，与明清之际的社会现实有联系。清兵入关伊始，满汉民族发生激烈的冲突。主要表现在以下两方面。

其一是文化上的冲突，表现为强制剃发易服。文化的差异，使满族与汉族生活习俗不同，满族贵族入主中原后，便开始强迫汉人按着他们的习俗剃发易服。顺治二年（公元1645）夏，清

① 《复》，《周易外传》卷二。

② 《乾》，《周易内传》卷一上。

③ 《临》，《周易内传》卷二上。

军收服江南后强制推行剃发，宣布：“遵依者为我国之民，迟疑者同逆命之寇。”^①“留头不留发，留发不留头。”胁迫汉人改变世代相承的习俗。清廷声称从容更易衣冠，接着又要求“一道同风”^②。由于满贵族以是否剃发易服，作为汉人顺逆标志，因此遭到广大汉族及其他民族的反抗。有的士绅说：“今日衣冠从此裂，好存吾发见先君。”有的老人说：“衰年难剃发，留以见双亲。”有的富人说：“不以千金之而易一发也！”许多人发誓：“身可死，发不可剃”，“发不可去，身不可降。”^③“宁为大明死，不为大清生。”^④不少人被杀。活着的仍然不剃发易服。有“燕山三老”，“圆冠方领汉衣裳。”^⑤原明长洲教谕刘永锡，明亡后“率妻子隐东门外之阳城”，“草衣敝屣，以葛巾蒙其发。”^⑥南京一乞丐“顶破帽，故为蓬垢甚，人不可近，发独完”，且毫无顾忌地“周流三吴间。”^⑦更多的人宁愿僧装道服，用形式上皈依佛道的做法不剃发易服。

著名士人也不剃发易服。黄道周抗清被俘，不肯剃发，别人加以相劝：“道周曰：‘吾手无寸铁，何曾不降’。劝者曰：‘降须剃发’。道周佯惊曰：‘君剃发邪？幸是剃发国来，即剃发，若穿心国来，汝穿心邪？’”^⑧陈确反抗剃发，他认为剃发“亏体辱亲”、“名垢身辱。”“倘万不幸而卒见获而被杀，而吾心亦可以无愧。”^⑨剃发易服与反剃发易服的斗争持续时间之长，范围之广，

① 《清世祖实录》卷十七，顺治二年六月丙寅条。

② 《清世祖实录》卷十九，顺治二年七月戊午条。

③ 徐秉义：《违制传》，《明末忠烈纪实》卷十七。

④ 钱肃润：《二烈士欧公阳公》，《南忠纪》。

⑤ 卓尔堪辑：《周斯》，《明末四百家遗民诗》卷第十。

⑥ 陈济生辑：《小传·刘教谕》，《天启崇祯两朝遗民诗》。

⑦ 查继佐：《便记》，《金陵乞者传》，《国泰录》卷四。

⑧ 徐薰：《小腆纪年》卷十二。

⑨ 陈确：《告先府君文》，《陈确文集》卷十三。

反抗之烈，前所未有。

王夫之自始至终反对剃发，他除了参加反对剃发斗争外，还以诗文抒发了这一感情。《放杜少陵文山作七歌》（顺治四年）云：“洞庭翻波鼉鼉吼，倒驾天风独西走。回首人间镜影非，下自黄童上白叟。铁网罩空飞不得，修罗一丝蟠泥藕。呜呼七歌兮孤身孤，父母生我此发肤。”清廷剃发，使儿童到老人无一幸免，剃发后用镜照，已不是原来的面目。清廷在对剃发实施监督中，法网密布，如佛教故事阿修罗王与天神战斗，阿修罗王战败，天神用铁网罩空，使阿修罗无处可逃，只得带头发进入泥藕中。《偶闷自遣》（顺治八年）云：“鸡声残月夜如何，水级危轮又一过。扯断藕丝无住处，弥天元不啻修罗。”鸡声残月夜，计时的水运仪高轮虽转过一级，然而无天日的黑夜何时结束？我要好生保护头发，一旦被剃去，何以寄身天地。即使布下天罗地网，也不能束缚住阿修罗的反抗。《初度口占》（顺治十八年）云：“十载每添新鬼哭，泪如江水亦干流。青髭无伴难除雪，白发多情苦恋头。”顺治八年至十八年，每年都有许多人在战乱中死去，南明政权也最终灭亡。自己由于怀念故国，即使到了满头白发，也不剃去。六十七岁作《走笔示刘生思肯》之三有“凭君写取千茎雪，犹是先朝未死人。”“千茎雪”指白发。六十九岁《七十自定稿·宿别峰庵庶仙策杖来慰时方从哭送先兄归垄返》有“白发共怜灯影瘦”一句，王夫之类似的诗文还有好多，凡此说明他反抗剃发的决心，始终未剃发。

其二是政治经济上的压制剥削。首先，圈占民间田地。满族贵族入关，王公、亲贵、八旗兵丁陆续东来，皆需于京城或外省八旗驻防地安置，占用土地，势在必行。于是他们以占用无主荒地为名，不顾后果，野蛮圈占民间田地。这不仅严重破坏了农业生产，而且也使众多人民背井离乡，转徙四方。结果弄得民不聊生。其次，逼民投充为奴。入主中原后，满族贵族无视京畿先进

的农业生产方式，将原有的农奴制强行移植过来。因圈地而失去谋生依据的汉族农民，不得已投靠土地的新主人，而清廷将大批汉族农民，变为替满族耕田种地的农奴。再次，缉捕逃人。入主中原后，凡旗地耕作、家内役使皆离不开奴仆。一方因不堪役使而逃亡，另方不允许奴仆离去，遂演成严酷的缉捕逃人。后一项，随着清廷政权的日益巩固逐步废除。只有剃发易服一项一致未改，所造成的民族心里的伤害，无法弥补。

清廷所奉行的上述政策，从理论上讲，是无视不同民族间的文化差异，试图以满族的生活方式同化汉民族，讲同不讲和。面对这一社会现实，王夫之青年时代直接投身到反剃发易服等抗清斗争中去。他不仅参加实际斗争，同时也拿起笔，借解《易》阐述包括人在内的天地万物，相济相和，并行不害，以及和而解则爱等思想。他主张和而不赞成同，从理论上说有反清之义，可以说是对明清之际这种社会现状的一种理论批判。

另外，也应注意到清廷采取了一些笼络汉人的方针，如安抚前朝大臣，实行崇儒重道，重开科举，设立博学鸿儒科，招募山林隐士，修明史等，这些政策是贵和而不尚同，对缓和民族矛盾，促进民族间的宽容与融合，以及对多民族国家的巩固起了积极作用。

王夫之发挥《周易》中变化发展的思想与当时的社会骤变并无关系。明清之际的历史剧变，给社会带来空前的大动荡，社会易代后不同力量的消长，重新组合，王夫之家庭，以及个人命运的变故，凡此新旧更迭的景象，无不印在他的脑海中，折射在他的思想中，他一生正处在此变化当中，借解《易》发挥“穷则变，变则通，通则久”的思想，可以说是时代的反映。

第五章 天道与人性异同论

《周易》的核心是天道与人文的关系，王夫之在研究天道的同时，充分注意到人文。他之所以注意自然，虽然有对自然界本身探讨的因素，但立足点是人文，是借自然的存在、发展与变化来说人事，亦即援天入人。天道与人文关系的天平倒向人文，“六十四卦之变动，皆人生所必有之事”^①，即说明这一点。自本章起，主要阐述王夫之易学在人文方面的建树，包括天道与人性的关系、人生的道德修养，以及经世致用等。

第一节 人道与天道

人道与天道的关系是易学史上的重要问题，王夫之的基本主张是，人来源于自然，人与自然是统一的，但人也有自己的特点。正由于此，人才能够利用和改造自然，为自己服务，超拔于众生之上，创造了自己的世界。

一 天人相一致

王夫之理解的天不是抽象的，而是具体的。其解乾卦用九“天德不可为首也”说：“天无自体，尽出其用以行四时、生百

^① 《坤》，《周易内传》卷一上。

物，无体不用，无用非其体。”^①以体用来解释自然与其存在物的关系，体用合一，自然与具体事物构成一个整体。

他认为，《周易》本身主要讲天与人合一。从一卦的六爻看，天地人是个整体。解“三才之道”和“文不当，故吉凶生焉”说：

“广大”，其规模之宏远；“悉备”，其事理之该括也。“道”者，立天、立地、立人之道也。《易》包括两间之化理，而效生人之大用，故于六位著其象。“才”者，固有之良能，天地以成化，人以顺众理而应万事者也。阴阳，天之才；柔刚，地之才；仁义，人之才。天高地下，人居其中，各效其才，物之所以成，事之所自立也。

六位本有定体，以著三才之道，而其变动，则交相附丽以效用。阴阳二物出入于三才六位之中，相杂而因生乎吉凶。^②

一卦六画，各有其位，上两画居天位，下两画居地位，中两画居人位。又各有其道，立天之道为阴阳，立地之道为刚柔，立人之道为仁义。六位三才各有规定性，又皆为阴阳往来相间的表现，所以爻象的变动，以生事物的吉凶。他说：“天无二气，地无二形，人无二姓，合以成体，故三画而八卦成。而其命之降，性之发，各因乎动几，而随时相应以起，则道有殊施，心有殊感，阴阳、柔刚、仁义各成其理而不紊，故必重三为六，道乃备焉。”又“三才六位，既各有定，而初、三、五为阳为刚，二、四、上为阴为柔，于六位之中又有分焉。则天之有柔以和煦百物，地之

① 《乾》，《周易内传》卷一上。

② 《系辞下传》第十章，《周易内传》卷六上。

有阳以荣发化光，又无判然不相通之理。”^① 一卦六画为一整体，其分为三才，因阴阳变易所处的地位不同而各有其道。天道刚健又有柔顺一面，和煦万物，地道柔顺有刚健一面，发育万物“无判然不相通之理。”“道一成而三才备，卦一成而六位备。”^② 天地人作为整体的三部分，相互影响。他发挥“天人之合用”写道：

夫《易》，天人之合用也。天成乎天，地成乎地，人成乎人，不相易者也；天之所以天，地之所以地，人之所以人，不相离者也。易之则无体，离之则无用。用此以为体，体此以为用。所以然者，彻乎天地与人，惟此而已矣。故《易》显其用焉。^③

易中八卦三画之象，自下而上，为地、人、天，六十四卦六爻之象，初、二为地，三、四为人，五、六为天。易之象为天地人一体，三者相互联系。“易之”，即更换，天地人各有其位，若更换，无其位则无其体，无其用，天地人共存于易中。他说：“三才各有两体，阴阳、柔刚、仁义，皆太和之气。”“凡质之类，刚柔具体可以待用，载气之清浊柔强而成仁义之用者，皆地也；气质之中，神理行乎其间，而惻隐羞恶之自动，则人所以体天地而成人道也。《易》备其理，故有见有隐而阴阳分，有奇有偶而刚柔立，有得有失而仁义审，体一物以尽三才撰也。”^④ 天为阴阳二气，地为刚柔二质，人为仁义，阴阳、刚柔、仁义统一，天地

① 《说卦传》第二章，《周易内传》卷六下。

② 《系辞下传》第十章，《周易外传》卷六。

③ 《系辞上传》第一章，《周易外传》卷五。

④ 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

人三才虽一致，但天地更根本，因此，人则体天地为人道。又说：“易统天道、人道，以著象而立教，而其为天人之统宗。”^①《易》的原理统率天道和人事，阐发其中的天人性命之理。

王夫之解乾卦《文言》“元亨利贞”说：“元、亨、利、贞者，《乾》之德，天道也。君子则为仁、义、礼、信，人道也。理通而功用自殊，通其理则人道合天矣。”^②以《文言》四德为人道，不以其为天道。但认为人道之四德来于天道之元亨利贞。他将《文言》论元亨利贞四德，分为两段，上半讲天道，“君子”以下，为讲人道，以此解释天人“理通而功用自殊”。关于天道：

“善之长”者，物生而后成性存焉，则万物之精英皆其初始纯备之气，发于不容已也。“嘉之会”者，四时百物，互相济以成其美，不害不悖，寒暑相为酬酢，灵蠢相为事使，无不通也。“义之和”者，生物各有其义而得其宜，物情各和顺于适然之数，故利也。“事”谓生物之事。“事之干”者，成终成始，各正性命，如枝叶附干之不迁也。^③

乾卦元亨利贞体现天道，物生后成性，万物精英皆其初始纯备之气，开始生长，此“善之长”解“元”。四时百物相济而成其美，不相悖害，寒暑相互往来、动植物相互帮助，无不通，此以“嘉之会”解“亨”。生物各有其意义而各得其所适宜，物情各和顺而适自然，有利于其存在与发展，此“义之和”解“利”。自始至终，成就万物，各正固其性命，如枝叶依附树干不迁，此“事之干”解“贞”。元亨利贞表现天地生物的四种品格。论及人道，

① 《系辞上传》第六章，《周易内传》卷五上。

② 《乾》，《周易内传》卷一上。

③ 《乾》，《周易内传》卷一上。

则元亨利贞表现为仁义礼信：

“体仁”者，天之始物，以清刚至和之气，无私而不容己，人以此为生之理而不昧于心，君子克去己私，扩充其惻隐，以体此生理于不容己，故为万民之所托命，而足以为之君长。“嘉会”者，君子节喜怒哀乐而得其和，以与万物之情相得，而文以美备合体，事皆中节，无过不及也。“利物”者，君子去一己之私利，审事之宜而裁制之以益于物，故虽刚断而非损物以自益，则义行而情自和也。“贞固”者，体天之正而持之固，心有主而事无不成，所谓信以成之也。此以君子之达天德者言也。^①

天生物伊始，以其清刚至和之气，无任何偏狭和私心。人体以此为生之理而不使心被蒙蔽，能克己去私，扩充惻隐之心，人能体天之此理不容己意，便可以为万民所托命，而为君主，此以“体仁”解“元”。君子喜怒哀乐之情性，有节制而中和，与万物并存而不相悖害，也就是使人与人、人与自然，都处在一个和谐的环境之中，此以“嘉会”解“亨”。君子去己之私利，审时度势，因地制宜，便有利于物的发展，并不以损害事物而自己获利，这便是合义，此以“利物”解“利”。人体天之正而持守之固，心理便有主见，事无不成，这就是诚实笃信，此以“贞固”解“贞”。君子之四德与天之四德是一致的。天道与人道合一不二。

又解乾卦《彖》“大哉乾元”说：“木、火、水、金，川融、山结，灵、蠢、动、植，皆天至健之气以为资而肇始。乃至人所成能，信、义、智、勇，礼、乐、刑、政，以成典物者，皆纯《乾》之德，命人为性”，“在天谓之元，在人谓之仁。天无心，

^① 《乾》，《周易内传》卷一上。

不可谓之仁，人继天，不可谓之元；其实一也，故曰元即仁也，天人之谓也。《乾》之为用，其大如此，岂徒万物之所资哉！”^①一切物体皆是至健之气的产物，此至健之气，以其纯乾之德成为人类的本性，人类因而具有道德品质，并从事道德和政治。阳气生化万物的性能，在天曰元，在人曰仁，仁为五德之首，天人有共性，元即仁。

他还把乾坤当成父母，发挥张载《乾称》时说：“其曰‘乾称父，地称母’初不曰‘天吾父，地吾母’也：从其大者而言之，则乾坤为父母，人物之胥生，生于天地之德也固然矣；从其切者而言之，则别无所谓乾，父即生我之乾，别无所谓坤，母即成我之坤，惟生我者其德统天以流形，故称之为父，惟成我者其德顺天而厚载，故称之为母。”^②人由天地自然生，体现天地之德，故称乾坤，乾体天德流形，坤体地德顺天而厚载，称其为父母。也就是说人是大自然造化的产物，人生于天地之德是一种拟人化的表述，以人德来谈乾坤之德，赞美了大自然造就万物的品格。又论及天心，说：

人之所以生者，非天地之心乎？见之而后可以知生；知生而后可以体天地之德；体德而后可以达化。知生者，知性者也。知性而后可以善用吾情；知用吾情，而后可以动物。故圣功虽谨于下学，而必以‘见天地之心’为入德之门。天地之心不易见，于吾心之复几见之尔。^③

人生于天地造物之心，心在这里是一种拟人化的表述，也就是说

① 《乾》，《周易内传》卷一上。

② 《乾称篇》，《张子正蒙注》卷九。

③ 《复》，《周易内传》卷二下。

天地创造人类，人出生后了解自己为天地所生，这便可以体现天地之德，体天地之德可以顺应变化。了解人生就是了解人性，即人的本质，恰当的使用其情感并推及于物。人为天地所生，但天地不因生而自夸，其心隐而不见，因此必须以吾心体天地之心，以吾德体天地之德。天地之心、天地之德应于人心、人德中体现。人道本于天德。张载以自然无为解释天道说：“复言天地之心，咸、恒、大壮言天地之情，心，内也，其原在内时，则有形见，情则见于事也，故可得而名状。”“大抵言天地之心者，天地之大德曰生，则以生物为本者，乃天地之心也。地雷见天地之心者，天地之心惟是生物，天地之德曰生也。雷复于地中，却是生物。《彖》曰‘言终则有始，天行也’。天行何尝有息？正以静，有何期程？此动是静中之动，静中之动，动而不穷，又有甚首尾起灭？自有天地以来以迄于今，盖为静而动。天则无心无为，无所主宰，恒然如此，有何休歇？”^① 心指内在本质，表现在外部有形可状为情。心非意识，情亦非情感。“天地之心”即天地“以生物为本”，雷复地中即生物，复并非复归于静止，而是静中之动，即生物不息，生生无穷，自然如此。王夫之对天心的发挥，可以说是对张载“天则无心无为”的继承。

二 循天制天

人体天道说明，人行事必须以符合自然为前提，效法、尊重、顺从自然。王夫之的基本主张是：“君子以人合天，而不强天以从人。”^② 这是循天而行。其解《系辞》“知崇礼卑，崇效天，卑法地”说：“此圣学也，而所效法者天地。天地者，《乾》《坤》之法象，崇卑之至者也。刚而不屈，健行而不息，法天之

① 张载：《复》，《横渠易说》卷一。

② 《系辞下传》第九章，《周易外传》卷六。

崇而知无不彻；柔而不亢，顺理而无违，法地之卑而礼无不中。”^① 圣人法天地，天崇高，表现为刚健不屈不息，地卑下，表现为柔弱顺从而无违，人效法天地之特性，才能“知无不彻”，“礼无不中”。人若“秉性自然而于物皆利，物无不载，而行无疆矣。”^② 自天而言，“则有常以序时，有变必以起不测之化，既为时之所有，即为理之所不无。”君子“于天之本非有妄者，顺天而奉时，于妄者深信其无妄，而以归诸天理之固有，因时消息以进退。”^③ 自然有其常变法则，人必须顺应、遵守这一客观必然性，圣人尽人道合天德，就是顺应自然之生化，以合其道，依据指导自己的行动。他说：

天言教者，天之曲成万物，各正性命，非以自成其德也。圣言德者，圣人动无非善，非为立教而设，祇以自成其德，然而学者之所学在此也。圣者，极乎善之谓。夫何言哉，知天知圣者于此学之，自不待言而至，非圣人之有秘密，求之于言语道断间也。夫何言哉^④

天之命物，于无而使有，于有而使不穷，屈伸相禅而命之者不已。盖无心而化成，无所倚而有所作止，方来不倦，成功不居；是以聪明可以日益，仁义可以日充。虽在人有学问之事，而所以能然者莫非天命也。惟天有不息之命，故人得成其至诚之体；而人能成其至诚之体，则可以受天不息之命。

天命不息，而人能瞬存息养，展乾夕惕，以顺天行，则

① 《系辞上传》第七章，《周易内传》卷五上。

② 《坤》，《周易内传》卷一上。

③ 《无妄》，《周易内传》卷二下。

④ 《天道篇》，《张子正蒙注》卷二。

刻刻皆与天相陟降，而受天之命，无有所遗。^①

天化育就成万物，使其各有自己的存在特性，从无到有，从有到无，屈伸消长，永不停止。但天命（拟人的说法，指天创造万物的功能或使命）成就事物，出于无心，无所倚靠，从不知疲倦，从不自夸，功成而不自居。在治人上，人效法天创造万物这一本性，应善待天下苍生而行善，不是为了立教，而出于本心，也不自诩，而是出于本然。在修己上，人效法天，才使其聪慧、仁义日益充实。即便是学问，也当如此。天命是生生不息的，因此人秉承天，要“成其至诚之体”，之后便可以接受天的不息之命。人效法天命，也要注重存养，贵在坚持，以顺应天的运行，时刻与天相升降，无所保留。

又说：“天之聪明，于斯昭著；人之聪明，皆秉此以效法。”“纯《乾》之卦，内健而外复健，纯而不已，象天之行。君子以此至刚不柔之道，自克己私，尽体天理，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至，而造圣德之纯也。强者之强，强人者也；君子之强，自强者也。强人则竞，自强则纯。《乾》以刚修己，《坤》以柔治人。君子之配天地，道一。”^② 天的聪明，指天以无为之心创造万物，显著可见，人的聪明是秉承效法天。乾卦特点是刚健有为，象征着天的品行，人效法天至刚不柔的特性，要克服私意，尽全力去体认天理，发愤忘食，乐而忘忧，自始至终。乾卦所谓的强指自强，人体此，应自强而非强人。乾道刚强在于修己，对自己要严格要求，坤道柔顺在于对人，对人要宽容，君子应体天地刚柔这两种品行，天地之道与人道是一致的。

他认为，尽德在我，至于是否成功在天，即人无能为力，

① 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

② 《乾》，《周易内传》卷一上。

“德者人，化者天。人者我之所能，天者我之所不能也。君子亦日夕于所知能，而兢兢焉有余不足之为忧，安能役心之察察，强数之冥冥者哉！”“尽人而俟天也。”^①德行在人，化育在天。人文之事我之所能，天之事我之不能。君子朝夕对于其所能，即人事之方面，尚有许多不解之处，并为此而担忧，哪能役心于天之事，天之事人无法把握，只有尽自己之能力以等待天命。人应尽己之替能体认天理，“大人不离物以自高，不绝物以自洁，广爱以全仁，而不违道以干誉，皆顺天之理以行也。”“天之聪明，在人者有隐有显，有变有通，圣人以圣学扩大而诚体之，则尽有天之聪明，而视听无非理矣。”^②人不离物、不绝物，其行事顺天理，天赋予人灵性，有感觉和思维能力，人尽力挖掘扩充它，发挥其最大潜能，去体认天理。天人也是体用的关系，“天之用在人，人之体无非天。天至虚而实，人实而含虚。声色、臭味、父子、君臣、宾主、贤愚，皆天理之所显现而流行，非空之而别有天也。”^③天为体，人为用，人的感觉、伦理关系皆天理之显现，天是具体的。

在他看来，人服从于天是因为“物与我皆气之所聚，理之所行，受命于一阴一阳之道，而道为其体；不但夫妇、鸢鱼为道之所昭著，而我之心思耳目，何莫非道之所凝承，而为道效其用者乎！唯体道者能以道体物我，则大以道而不以我。”^④也就是说人来源于自然，我与物皆阴阳二气聚成，一阴一阳之道，即二气变化的法则。不仅夫妇、鸢鱼因此法则而昭著，且人之心思耳目也因此法则而凝成，发挥作用。物我皆因阴阳二气变化的法则而

① 《乾》，《周易外传》卷一。

② 《至当篇》，《张子正蒙注》卷五。

③ 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

④ 《大心篇》，《张子正蒙注》卷四。

有，因此只有体认二气变化的法则，才能以此理解物我。

在王夫之看来，天人合一并不等于天人相同，人有其独特之处，有意识，有思想，表现为能动性，不仅要循天，而且也要制天。他说：“道一也，在天则为天道，在人则有人道。人之所谓道，人道也。人道不违于天。”“《易》言‘游魂为变’，谓魂返于天，唯天所变化，而非人之所能与。”“生而人，死而天，人尽人道而天还天德。”^①道只有一个，因天人不同，而有天道与人道，人道服从天道。所谓“游魂为变”，指魂返回天，天有天的特性，其变幻莫测，人所不知。生是人，死归于天。人有其独特性，人应尽人道，天应还天德。人对天的态度是，“不欲其离之，弗与相及，则取诸理也；不欲其合之，骤与相及，则取诸量也。”^②人事奉天，一方面，不想悖离，又不能等同，要循天理而行。另一方面，也不想笼统合而为一，因器量大小不同，而有修德高下之分。因此，既要循天道而行，又要制天道而用之。又说：

道，体乎物之中以生天下之用者也。物生而有象，象成而有数。数资乎动以起用而有行，行而有得于道而有德。因数以推象，象自然者也，道自然而弗藉于人。乘利用以观德，德不容已者也，致其不容已而人可相道。道弗藉人，则物与人俱生以俟天之流行，而人废道；人相道，则择阴阳之粹以审天地之经，而《易》统天。故《乾》取象之德而不取道之象，圣人所以扶人而成其能也。^③

物生皆有其象数，依数的规定而有行动，行动符合道则为德。因

① 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

② 《系辞上传》第八章，《周易外传》卷五。

③ 《乾》，《周易外传》卷一。

数求象，象属自然，不假人为。但因利用而观其德行，不容废止，因此人可辅助道而发挥功能。道为万物法则，属自然，不假人为，人可相道，皆遵循自然的法则，有所作为。但就发挥道的功用说，人可选择阴阳的精粹，即依其健顺之德行，以考察天地之大经。因此乾卦之义，取德不取象。圣人以刚健之德，扶助人类而成就化育成物。从这个意义上说，自然无为，人是有为的。他强调人与动物不同：

人者动物，得天之最秀者也，其体愈灵，其用愈广。^①

物不可谓无性，而不可谓有道，道者人物之辨，所谓人之所以异于禽兽也。^②

禽兽之与有之者，天之道也。好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇，人之独而禽兽不得与，人之道也。

天道不遗于禽兽，而人道则为人之独。

天者道，人者器，人之所知也。天者器，人者道，非知德者其孰能知之！^③

人是动物中最灵秀者，人身体感官、思维等器官愈灵敏，其功能就愈广泛。在这里，“性”是事物的质，物都离不开其内在的质，而道则是人独有的，即人道，人物之辨在道，正是有道，人与动物区别开来。天道即自然生存的法则，人与动物都具备，人道即人类生存的法则，只有人类社会才有。他说：“谓之童蒙者，鸟兽之生，得慧最夙，及长而渐流于顽戾，唯人之方童，蒙昧无知，理未曙而欲亦有所闲止而不知纵。”因为礼，“人之所以异于

① 《动物篇》，《张子正蒙注》卷三

② 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

③ 《思问录·内篇》。

禽兽也。”^① 鸟兽幼稚时期，获得聪慧最早，长成便凶顽。只有人幼稚时，蒙昧不知，理欲等并未出现，也就是说，动物的本性大体属先天遗传的，而人的本性有赖于后天环境的影响，既便有先天的因素，也需要后天的环境唤起。又说：“孩提之知识，惟不即发，异于雏犊之慧，故灵于万物；取精用物，资天地之和，渐启其明。”^② 人在幼年之时，已有知识的潜能，只不过没有变为现实罢了。当然知识由潜在变为现实，需要后天的努力，但人幼年之知毕竟与禽兽之幼子之知，有本质的不同。严格意义讲，禽兽没有意识，人有意识，这是人高于动物的地方，人的智慧取天地之精华，用天地之物，又借助天地之和，才渐渐开启蒙发出来。

他认为正是人有意识，所以才能预知未来，“存，谓识其理于心而不忘也。变者，阴阳顺逆事物得失之数。尽知其必有之变而存之于心，则物化无恒，而皆豫知其情状而裁之。存四时之温凉生杀，则节宣之裁审矣；存百刻之风雨晦明，则作息之裁定矣。”^③ “存”指人，人能存理于心，“变”指自然，人能知晓自然之变并存于内心，这样可以预知自然变化的情况，而有效地防御与利用。与意识相关，他还论及人的知与能的积极意义：

夫天下之大用二，知、能是也；……知者天事也，能者地事也，知能者人事也。

无思无虑而思虑之所自彻，块然委然而不逆以资物之生，则不可以知名而固为知，不见其能而能著矣。而夫人者，合知、能而载之一心也。

① 《蒙》，《周易内传》卷一下。

② 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

③ 《天道篇》，《张子正蒙注》卷二。

夫能有迹，知无迹，故知可诡，能不可诡。异端者于此，以知为首，尊知而贱能，则能废。知无迹，能者知之迹也。废其能，则知非其知，而知亦废。^①

知者知天之理，即天事；能者践履而变化生生万物，万物生于地，即地事。人虽禀受天地之理而生，但天理必赖人而得以发明，地生万物必赖人而得以长养，即知能者人事。知、能本存于天道之中，为天道生生发展的自然属性。天人所以能合，在于阴阳自然的变化，天道生生发展万物之理赋予于人，人由此发展成良知、良能，便修养、宣节自然，以尽天地之德，以见天地之效用。能指践履、改造，因此有迹，知指观念，因此无迹，知可虚伪，能则不可。佛老尊知而贱能，能废。知不会给事物留下印迹，只有能，才把知对象化，留下印迹。废弃能，知也就失去存在的意义，这是重能。人的能动性表现在对自然界的改造上。

人的能动性尤其表现在人一经产生后，此世界便成为人的世界，一切应从人的角度来审视，由此王夫之提出“人为天地之心”、“自然者天地，主持者人”的思想：

天、地、人，三始者也。无有天而无地，无有天地而无人。

人之于天地，又其大成者也。

以我为己而乃有人，以我为人而乃有物，则亦以我为人而乃有天地。^②

天地之生，以人为始，故其吊灵而聚美，首物以克家，聪明睿哲，流动以入物之藏，而显天地之妙用，人实任之。

① 《系辞上传》第一章，《周易外传》卷五。

② 《咸》，《周易外传》卷三。

人者，天地之心也。故曰：“《复》，其见天地之心乎！”圣人者，亦人也；反本自立而体天地之生，则全乎人矣。

自然者天地，主持者人。人者天地之心。不息之诚，生于一念之复，其所赖于贤人君子者大矣。^①

天地人三者合一，人是最主要的，因为只有人，天地才有意义。以我为人而有天地，人之于天地，“又其大成者”，人实为天地之心。“吊灵”，谓至灵，“首物”，语本乾卦《彖》“首出万物”，“克家”，语本蒙卦九二爻辞“子克家”，谓能胜任家业。人类为天地所生，聚众美而心最灵，居万物之首，能继承天地的事业，其聪明智慧，深入万物内部，天地生化万物的功能，通过人类显示出来。自然存在的是天地，而主持天地自然的，则是人，天地自然虽生人，生人以后，人成为天地的主宰，因为天地生人，人体现了天地之心。所以人能主持天地，显天地之妙用。如果无人，天地之位、阴阳之化，皆失去其作用。“人者，天地之心”，在天地中最重要。天地正是通过人的智能成就化育万物之功的，所以人为天地之心。又说：“《豫》与《复》同道，而《豫》动于上，天道也；《复》动于下，人道也。以天道治人事，必审其几，故叹其‘时义’之大，以人道合天德，必察其微，故叹其‘见天地之心’也。”^②“豫动于上”，指豫卦上体为震，“复动于下”，指复卦下体为震。两卦前者讲以天治人，后者讲“以人道合天德”，此“其见天地之心”。其发挥《系辞》“天地之大德曰生”一节说：

天地之大德者生也，珍其德之生者人也。胥为生矣，举

① 《复》，《周易外传》卷二。

② 《豫》，《周易内传》卷二上。

蛟行喙息、高骞深泳之生汇而统之于人，人者天地之所以治万物也；举川涵石榘，蓊荣落实之生质而统之于人，人者天地之所以用万物也。

不得其治，则叛散孤畸，而生气不翕，天地于此有不忍焉；不任以用，则委弃腐萎，而生道不登，天地于此有不倦焉。故翕天下之位而人统乎人，人乃统乎物；登天下以财而人用乎人，人乃用乎物。^①

天地以生化万物为德性。如果动物不得治理，则离散稀少，生气不和顺，植物不得其用，则萎谢而腐化，生道不丰盛，此皆背于天地生物之德性。只有人类珍惜其德性。因为动植物之生，皆为人类之生所统率。人类的使命是，推举智慧和体力之人，居于统治地位，管理天下人，使其发挥治理万物和运用万物的功能。以人合天地之用，以人参天之地生，天地之间，以人为本。他从体用角度说明人在天地中的地位：“道行于《乾》、《坤》之全，而其用必以人为依。不依乎人者，人不得而用之，则耳目所穷，功效亦废，其道可知而不必知。圣人之所以依人而建极也。”“以人为依，则人极建而天地之位定也。”^② 天为体，人为用，其用必以人为依，人能合天地之用，并确定人与自然的关系。在天人关系中，人有其能动性，因此，“‘天人之合用’，人合天地之用也。”^③ 当以人为本。

三 延天祐人

王夫之认为，人的能动性表现为对自然界的利用和改造。发

① 《系辞下传》第一章，《周易外传》卷六。

② 《泰》，《周易外传》卷一。

③ 《系辞上传》第一章，《周易外传》卷五。

挥“知崇礼卑，崇效天，卑法地”写道：“天地无心而成化，故其于阴阳也，泰然尽用之而无所择：晶耀者极崇，而不忧其浮也；凝结者极卑，而不忧其滞也。圣人裁成天地而相其化，则必有所择矣。故其于天地也，称其量以取其精，况以降之阴阳乎？”“圣人赖天地以大，天地赖圣人以贞。择而肖之，合之而无间，圣人所以贞天地也。”^①“无心”，顺其自然之势而成就之，非为人的意识而变化。“晶耀”指日、月、星辰。“凝结”指山、泽、原野，此皆天道自然而成，故曰“不忧”。与自然发生变化不同，人有主动性，人掌握自然法则，有选择地协助其变化，在符合自然规律的基础上，改造自然，为自己服务。

他说：“故天子之齐，日膳大牢，以充气而达诚也。天地之产，皆精微茂美之气所成。人取精以养生，莫非天也。”“禹之治水，行其所无事，循乎地中，相其所归，即以泛滥之水为我用，以效浚涂之功。若欲别凿一空洞之壑以置水，而冀中国之长无水患，则势必不能，徒妄而已”^②。自然充满了生命之气及其道（理），人可以借助其气完善自己的心性。自然界又提供了丰富的资产，人可以取其精华，滋养身体。大禹治水不是凭空主观而为，而是依据地理情况，疏导洪水，变洪水为我所用，利用自然为人服务。又解乾《文言》“先天而天弗违，后天而奉天时”说：

“先天”，谓天所未有，大人开物而成务；“弗违”，气应物化而功就也。“后天”，天已垂象，因而行之；“奉天时”，时与功兴，不爽其则也。^③

《易》曰：“先天而天弗违”，言大人之创制显庸，拨乱

① 《系辞上传》第七章，《周易外传》卷五。

② 《思问录·内篇》。

③ 《乾》，《周易内传》卷一上。

反治，气机将动，而大人迎之于未见之前，若导之者。其字读为去声。非天之前有此时位，与后天判然而异候也。^①

这里的“先天”指自然界没有的东西，“后天”指在既定的自然环境下，“奉天时”指尊重自然界的法则。“先天而天弗违”是说天时将作，圣人迎于前，不是说时位先于天而有，对“先天”的理解，取朱熹《本义》。也就是说人不仅能够依据自然法则利用自然，而且还能预知自然，创造出自然界未有的东西。他在描述器物的制作时写道：“有木而后有车，有土而后有器，车器生于木土，为所生者为之始。操之断之，埏之埴之，车器乃成，而后人乃得之。既成既得，物之利用者也。”^② 木、土为自然之物，车、器为人工之物，车源于木，器源于土，但车、器不等于木、土，因为车、器由人们制作而成，已经凝结着人们的劳动。也就是说人对自然的利用，是通过劳动完成的。

王夫之在论及人的作用时，提出延天佑人的命题。《系辞》引《大有》上九爻辞“自天佑之，吉无不利。”其揄扬道：

阴阳生人而能任人之生。阴阳治人而不能代人之治。既生以后，人以所受之性情为其性情，道既与之，不能复代治之。象日生而为载道之器，数成务而因行道之时。器有大小，时有往来，载者有量，行者有程，亦恒齟齬而不相值。春霖之灌注，池沼溢而不为之止也；秋潦之消落，江河涸而不为之增也。若是者，天将无以佑人而成[天下]之务。

圣人与人为徒，与天通理；与人为徒，仁不遗遐；与天通理，知不昧初。将延天以佑人于既生之余，而《易》由此

① 《说卦传》第四章，《周易内传》卷六下。

② 《乾》，《周易外传》卷一。

其兴焉。

夫时固不可徼也，器固不可扩也。徼时而时违，扩器而器散。则抑何以佑之？器有大小，斟酌之以为载。时有往来，消息之以为受。载者行，不载者止；受者趋，不受者避。前使知之，安遇而知其无妄也；中使忧之，尽道而抵于无忧也；终使善之，凝道而消其不测也。此圣人之延天以佑人也。^①

阴阳能胜任生人之事，但不能代替人成就天下之务，人禀阴阳而有性情，只意味着道施与人以性情，并不能代替人治理其性情。象为载道之器，数依行道之时。器有大小，载物有量，时有往来，行走有计程。总有相互抵触而不相当之处。如池沼之量有限，春雨来时，灌入其中，必外流不止。又如秋雨积水后而消落，江河涸竭而不为增涨。天道健行不息，惟遵循其自身规律而消息变化，非为某人而运行。所以因袭载道之器和行道之时，天不能助人成就天下之务。圣人有见于此，行仁德，晓天理，“延天以佑人”，即延长天的功能，为人类服务。如何延天？延天不是扩张器物，对时之往来存徼幸心理，而是量器之大小以载道，因消息之盈虚而趋避，使器时一致。要观象察数，遇器与时，安然处之，不以其为虚妄；对事物的得失，不存徼幸心理，穷尽阴阳变易之道，去其忧虑；存道于心中，以消除未来不测之患。又解《正蒙》“气与志，天与人，有交胜之理”说：“气者，天化之撰；志者，人心之主；胜者，相为有功之谓。唯天生人，天为功于人而人从天治也。人能存神尽性以保合太和，而使二气之得其理，人为功于天而气因志治也。”^② 人为气的产物，但人能穷理

① 《系辞上传》第二章，《周易外传》卷五。

② 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

尽性，依靠心志可以调治阴阳二气的变易，使其有利于人类的生存。

他说：“人物之生，皆细缊一气之伸聚，虽圣人不能有所损益于太和；而二气既分，吉凶、善不善以时位而不齐，圣人贞其大常，存神以御气，则为功于变化屈伸之际，物无不感而天亦不能违之，此圣道之所自立，而异于异端之徇有以私一己，灭有以忘天下之诡辞也。”^①太和之气作为天地万物的本体，圣人不能有所损益，但人类可以使阴阳变化的过程及其后果，有利于万物和人类的生存。不像佛道只追求一己之私，灭万有忘天下。又说：“圣人者，非必于阴阳而刻肖之也。阴阳与万物为功而不与同忧，圣人与万物同忧而因以为功。故匿而不给之患，阴阳不患，而圣人患之。推移往来，阴阳以无涯而递出；博施忘己，圣人以有涯而或病。圣人节宣五行而斟酌用之，同之以有功，异之以有忧。”^②圣人与阴阳二气不同，阴阳化育万物，但不与其共忧患，圣人与万物同忧患，所以调治阴阳二气的变化，厚生以利物。阴阳往来变易无有界限，圣人则有所界限，能博施于民而忘己，天地生水火木金以养人物，圣人则调节五行，斟酌其功用，使其有利于人物的生存。他通过对春秋时期，吴国向鲁国强征百牢（三牲）的解释，提出相天说：

人之道，天之道也；天之道，人不可以之为道也。语相天之大业，则必举而归之于圣人。乃其弗能相天与，则任天而已矣。鱼之泳游，鸟之翔集，皆其任天者也。人弗教以圣自尸，抑岂曰同禽鱼之化哉？

夫天与之目力，必竭而后明焉；天与之耳力，必竭而后

① 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

② 《益》，《周易外传》卷三。

聪焉；天与之心思，必竭而后睿焉；天与之正气，必竭而后强以贞焉。可竭者天也，竭之者人也。人有可竭之成能，故天之所死，犹将生之；天之所愚，犹将哲之；天之所无，犹将有之；天之所乱，犹将治之。^①

相天，即《周易》泰卦《大象》“辅相天地之宜”，人道本于天道，但不能以天道为人道。动物只能任天，即顺应自然，人道非任天，而是相天，即在因袭自然所给与的生活条件基础上，改造自然。人的耳目和心思虽天所赐，但必尽其功能，方能获得聪明智慧。如果将人的能力充分发挥，不仅起死回生，化愚为智，且依厚生利物之德，可化无为有，依礼义典章之制，可转乱为治。

王夫之强调人对自然的积极作用，受桐城方以智方孔炤父子影响。方孔炤说：“圣人作易体天以宰天之权也。”^②圣人作易，既体认天道，又宰制天道，提出“宰天”之论。方以智继承其父的说法，说：“倚自然者，委之于造化之质而已。圣人因造化之薪，传造化之火，热造化之水，制造化之器，以熟造化之物，善成其俾物照物之性用，而教人勿受其燔暴之害。此盖表造化之所以然。即以造造化之质，而造化不敢违。”因此“圣人作易而圣人主天地矣。”^③所谓“造化”，指自然界所给予的东西，如木薪等。人类不能靠自然的恩赐而生活，要利用自然法则，“传造化之火，热造化之水，制造化之器，以熟造化之物”，免受水火灾之害，以成就薪火之功能，造福于人类。人依据所认识的造化之理，不仅改造自然物的形质，甚至创造出自然界没有的事物。方家父子类似的主张颇多，凡此皆在于说明利用自然，改造

① 《吴徵百牢》，《续春秋左氏传博议》卷下。

② 方孔炤：《周易时论合编·系辞上》。

③ 方以智：《周易时论合编·系辞上》。

自然的意义。王夫之与方以智为至交，无疑受其影响。

另外，王夫之论天人关系，强调人作为认知主体的积极作用，从深层次上讲，肯定了人的个性及自我价值，具有自由的色彩。这与明清之际市民阶层崛起，个人自我意识的高涨有关。

第二节 性善与发展

王夫之人性论的基本观点是：人性本质上是善的，不善是因为人受到后天气质、情、才等因素的影响，压制原善之性。要想恢复已有的善性，非外求，而是内省，通过承继、扩充等方式挖掘自己的善性。人性是可塑的，不是固定不变的，通过自我的不断完善而不断发展。

一 性本善

王夫之解《易》重视性，认为《易》以天地人为三始，“在人曰‘性’，在天地曰‘命’”，立人之道在仁与义，“学《易》者于仁义体之，而天地之道存焉。则尽性而即以至于命。”^①学《易》在于穷尽性来体认命。他对性有以下界说：

诚者，天之实理；明者，性之良能。性之良能出于天之实理，故交相致，而明诚合一。^②

知性者，知天道之成乎性；知天者，即性而知天之神理。知性知天，则性与天道通极于一，健顺相资，屈伸相

① 《说卦传》第二章，《周易内传》卷六下。

② 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

感。^①

人性之所自出，即《易》阴阳交易之理，流行于日用而不可离。

以阴阳之分言之，则仁者行之纯，阴之顺也；知者知之明，阳之健也。以阴阳之合言之，则仁者阴阳静存之几，知者阴阳动发之几也；皆性之所有，而道之所全具者也。^②

从性与天道关系出发理解性，性来源于天，性与天道一致。把性当成先天的，所谓先天不是认识论意义上的先，而是从生理学角度立论的，先天指天所赋予内在于人的。从阴阳角度论性，人性原于阴阳相交变化之理，又流行于人日常生活中。分而言之，仁行纯正，属阴之顺，智知聪明，属阳之健。合而言之，仁智为阴阳动静的征兆，此皆性道之所有。性是·人本身固有的内在本性，又具有伦理价值，所谓性的伦理价值是指性原善，也就是说人本性是善的于此论道：

德性者，非耳目口体之性，乃仁义礼智之根心而具足者也。

孩提爱亲，长而敬兄，天高地下，迪吉逆凶，皆人以为自然者也。^③

若均是人也，所得者皆一阴一阳继善之理气，才虽或偏而德必同，故曰“人无有不善”。^④

“成性”者，此一阴一阳健顺知能之道，成乎人而为性，

① 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

② 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

③ 《天道篇》，《张子正蒙注》卷二。

④ 《至当篇》，《张子正蒙注》卷五。

则知以致知，礼以敦行，固其性之本有也。“存存”，存其所存也，存乎人者，因而存之，则道义皆繇此出矣。知以极道之藏，而道凝为德；礼以显义之实，而义分乎业。^①

这是从人文角度论性，指根植于心的仁义礼智诸德性。人性善是与生俱来的，仁义道德与天地自然现象一样，都是自然而然的，人由阴阳二气构成，阴阳二气至善无恶，人本身也无有不善。“成性”、“存存”出自《系辞》“成性存存，道义之门”。“成性”指阴阳健顺知能形成人的本性，知与礼为人性本身固有。“存存”即保存人固有的知、礼等本性，道义由此而引出。性善对人来说，不是外在的，而内在于人，不过要把这一潜在的善性保存好，发挥出来，才有道义。

他论及性善的根据是：“人受天之灵以生，言行之善，皆天理之著见，因其人而发也。能知人之善皆天之善。”^② 人的生命受之于天，谈性善离不开天，天创造万事，至纯至善，完美无缺，作为天的创造物，人理应当善，此乃体天之善。他说：“天者，理而已矣。顺理，而善恶自辨矣。”“顺天而行，则明照于下，故遏扬之顺理象焉。”^③ 天与理一致，顺天理，善与恶自然区分开来，顺理则善，违理则恶，天理成了判断善恶的标准。又说：“心之所存，推而行之，无不合于理，则天不能违矣。理者，天之所必然者也。”^④ 仁义等性为人心之所存，推而见之行动，必然要合乎理，也就符合天，因为理表示着天的必然性。这是从性与天道合一角度说明性善。

① 《系辞上传》第七章，《周易内传》卷五上。

② 《大畜》，《周易内传》卷二下。

③ 《大有》，《周易内传》卷二上。

④ 《神化篇》，《张子正蒙注》卷二。

王夫之论性虽谈及理，但与程颐统心性天于一理不同，而是统心性天理于一气。他说：“言心言性，言天言理，具必在气上说，若无气处则具无也。张子云：‘由气化，有道之名。’”反对程子把天当成理，“天者，固积气者也。”“而曰‘天一理也’，则语犹有病。”“气之化而人生焉，人生而性成焉”，“就气化之成于人身，实有其当然者，则曰性。”“张子云：‘合虚与气，有性之名’，虚者理之所涵，气者理之所凝也。”^① 继承张载的气论，以气为本，统摄性与理，既然“气无不善”，那么作为“气化之成于身，实有其当然者”之性，当然无不善。从气（非气质）角度可以知人性善，气为自然的实有，性善也属自然。

在他看来，性善并非自然物共有的特征，只有人才独有，“乾道变化，各正性命，理气一源而各有所合于天，无非善也。而就一物言之，则不善者多矣，唯人则全具健顺五常之理，善者，人之独也。”^② 性命源于天，天是最纯洁的，无不善，就某一物来说，可能未体现天这一特点，有不善。但人有所不同，作为万物之灵，其自身完全具备了天地健顺五常之理，其本身理应是善的。

王夫之主张人性本善，“有善者，性之体也。无恶者，性之用也。”就体与用讲，性本善无恶，由于“气质之偏，则善隐而不易发。”^③ 善隐而不发，才出现恶。由此出发，他探讨了性与气质、情才的关系问题。

他给气质下定义：“气质者，气成质而质还生气也。气成质，则气凝滞而局于形，取资于物以滋其质；质生气，则同异攻取各

① 《孟子·尽心上》五，《读四书大全说》卷十。

② 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

③ 《思问录·内篇》。

从其类。故耳目口鼻之气与声色臭味相取，亦自然而不可拂违。”^① 气质包含两方面内容：气成质与质生气。气成质是说气凝固而成形，借助物来滋润质。质生气是说不同的质有不同的气，如耳目口鼻其质不同，表现为声色臭味之气彼此也不同。气质合而观之属于自然的東西。他阐发人性与气质的关系：

形之所成斯有性，性之所显惟其形。^②

清者恒深处以成性，浊者恒周廓以成形。形外而著，性内而隐。

一阳居内而为性，在性而具天则，而性为“礼”。五阴居外而为形，由形以交物状，而形为“己”。取少以治多，贵内而贱外。^③

盖性者，生之理也。均是人也，则此与气俱有之理，未尝或异；故仁义礼智之理，下愚所不能灭，而声色臭味之欲，上智所不能废，俱可谓之性。而或受于形而上，或受于形而下，在天以其至仁滋人之生，成人之善，初无二理。但形而上者为形之所自生，则动以清而事近乎天；形而后有者资形起用，则静以浊而事近乎地。形而上者，亘生死，通昼夜而常伸，事近乎神；形而后有者，困于形而固将竭，事近乎鬼。^④

性由形才成，形为性的载体，性为形的表现，性形不离。性是人生理，与气质一样人均有。仁义礼知等善性与声色臭味等气质，

① 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

② 《屯》，《周易外传》卷一。

③ 《复》，《周易外传》卷二。

④ 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

无论上智还是下愚都存在，不可偏废。以气的清浊来谈性形，气清深藏于内，则成为性，气浊周游于外，则成形体。形体外而显露，性内而隐蔽。如复卦，一阳居内为性，性具有天的法则，依此法则行事为礼。五阴居于外而为形体，形体在人为己。又以形而上与形而下区别性与气质，形而上近于天，表现为动、清，形而下为形所限，表现为静、浊，形而上者可以亘生死，通昼夜，变成伸，为神，形而下者限于形而衰竭，变为屈，为鬼。性属形而上，气质属形而下，性贵而气质轻。对于性与才的关系，王夫之写道：

性者，气顺理而生人，自未成形而有形，成乎其人，则固无恶而一于善，阴阳健顺之德本善也。才者，形成于一时升降之气，则耳目口体不能如一，而聪明干力因之而有通塞、精粗之别，乃静动、阖辟偶然之几所成也。性藉才以成用，才有不善，遂累其性，而不知者遂咎性之恶，此古今言性者皆不知才性各有从来，而以为才为性尔。

性之为性乃独立而不为人为所乱。盖命于天之谓性，成于人之谓才，静而无为之谓性，动而有为之谓才。性不易见而才则著，是以言性者但言其才而性隐。^①

性说明气顺理而生人，性属天，赋于人本善，不为人为所乱，因此无不善。才属人，受后天影响，也即因人形体受外物影响而有不善，遂连累到性，而不知者以为性恶，这是把才与性混为一谈，以才为性。不懂得源于天的称为性，成于人的称为才。他从体用、形色出发论性才：“人之体惟性，人之用惟才。性无有不善，为不善者非才，故曰人无有不善。道则善矣，器则善矣。性

① 《诚明篇》，《张子正蒙注》。

者道之体，才者道之用，形者性之凝，色者才之撰也。故曰汤、武身之也，谓即身而道在也。道恶乎察？察于天地，性恶乎著？著于形色。有形斯以谓之身，形无有不善，身无有不善。”“惟有人之形也，则有人之性也，虽牾亡之余，犹是人也，人固无有不善而夙异乎草木禽兽者也。”^① 性是体，才为用，有体有用，性善而才也当善，但非必然善（因为才有才与不才之分）。由形以论性才，而谓“形无有不善，身无有不善”，是从实有角度立论。人诚无有不善，以此与草木禽兽相区别。他分析才，“气之偏者，才与不才之分而已；无有人生而下愚，以终不知有君臣父子之伦、穿窬之可羞者。世教衰，风俗坏，才不逮者染于习尤易，遂日远于性而后不可变。”^② 人的气质有正偏，是指才与不才之别。并没有天生就下愚，不知人伦，为盗贼之人。人的才质受到后天社会不良风气习俗等影响，为其所染，遂离自身原有的善性愈远，出现不善。

王夫之合论性才情的关系说：“有其性者有其情，有其用者有其变。”^③ 性情相联，表现为“情以御才，才以给情。情才同原于性，性原于道，道则一而已矣。”^④ 情才性三者之间的关系是，情御才，才给情，情才都原于性，而性原于道，此道为人道，是人固有的。这个道也称之为“一”，“一”囊括了性、情、才三者，才的功能效用虽多种多样，但都归于一，这是以“一本万殊”、“同归殊途”来解释性情才关系。

性是原发性的，天赋予人的，天对每个人都是平等的，因此他反对人性的等级说：“天地之性，太和细缊之神，健顺合而无

① 《洪范三》，《尚书引义》卷四。

② 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

③ 《屯》，《周易外传》卷一。

④ 《未济》，《周易外传》卷四。

倚者也。即此气质之性，如其受命之则而不过，勿放其心以徇小体之攻取，而仁义之良能自不可掩。盖仁义礼智之丧于己者，类为声色臭味之所夺，不则其安佚而惰于成能者也。”“天地之性原存而未去，气质之性亦初不相悖害，屈伸之间，理欲分弛。”“程子谓天命之性与气质之性为二，其所谓气质之性，才也，非性也。”“昏明、强柔、敏钝、静躁，因气之刚柔、缓急而分，于是而智愚、贤不肖若自性成，故荀悦、韩愈有三品之说，其实才也，非性。”^① 天地之性指天地造化的性质，它无所倚靠，气质之性指天地之性在人身上的表现，两者相联。人如不放任其心以曲从感觉，其内在固有的仁义自然不可掩饰。人之所以丧失仁义礼智之性，就在于为声色臭味等外欲所诱惑。性为自然，是天地赋予的，存于人。他反对理学把气质之性当成才，以此割裂与天地之性的关系。也不同意荀悦、韩愈等性三品说，认为人性无差别，造成人差别的是才与不才，包括智愚、贤不肖等，坚持性本善之论。

二 继善成性

在王夫之看来，“性无不善，有纤芥之恶，则性即为蔽。”^② 如果出现恶的征兆，是由于性受到蒙蔽，其善性没有显现光大。因此，他主张继，即继善成性，所谓继善成性，就是继承天赋予人的善性，成就人的善性。但天无继善问题，继善属沟通天人的事，于此写道：

人物有性，天地非有性。阴阳之相继也善，其未相继也不可谓之善。故成之而后性存焉，继之而后善著焉。言道者

① 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

② 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

统而同之，不以其序，故知道者鲜矣。

性存而后仁、义、礼、知之实章焉，以仁、义、礼、知而言天，不可也。成乎其为体，斯诚乎其为灵。灵聚于体之中，而体皆含灵。若夫天，则未有体矣。

相继者善，善而后习知其善，以善而言道，不可也。^①

天地自然没有性，因此无“继之者善”的问题，阴阳合一之道通过天地生化万物和人类，本来自足，无所谓善不善。但人类依阴阳合一之气而成为人之性，则有继善问题。继则善，不继则不善而恶兴。人性是通过继而保存其善的，善性存，然后仁、义、礼、智等才彰显出来。继属于人的后天行为，人的道德品性出于继，“成性者，成乎所性之善。”“成乎性而神化在我。”^②成性指成就人心中之善性，成性而神其化在于人自己。继善虽属人事方面，但又与天相关，因此，他从天人关系角度讨论继善：

故成之者人也，继之者天人之际也，天则道而已矣。道大而善小，善大而性小。道生善，善生性。

善则天人相续之际，有其时矣。善具其体而非能用之，抑具其用而无与为体，万汇各有其善，不相为知，而亦不相为一。

知其性者知善，知其继者知天。^③

性成在人，天赋人性之善是潜在的，人要继，即把天赋予的善发挥出来，所以说“继之者天人之际”，才是真正的善。道者，阴

① 《系辞上传》第五章，《周易外传》卷五。

② 《神化篇》，《张子正蒙注》卷二。

③ 《系辞上传》第五章，《周易外传》卷五。

阳絪縕之气，由阴阳絪縕、激荡而生生万物，为天道之善，故“善生性”。“善具其体”，有二义，其一，善表现于人。善为阴阳的禀受，与生俱存，即“具其体”。这仅为善端，未充量、显现，必待人的修养、践履，其善始可彰明而施于人、物。“非能用之”，谓并非有此禀受而人人皆即为善。其二，善表现于天道。阴阳流行，相激相荡以生生万物，自然万物因之而发展、完备，此阴阳二气无心而化，无方无体，因此说“具其用而无与为体”。由于时、地的不同，善的标准亦异，即“不相为知”，“不相为一”，但不违天道。“知其性者知善，知其继者知天”是对《孟子·尽心上》关于“尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。存其心，养其性，所以事天也”这一思想的发挥。继善使天人统一。其评论《系辞》“继之者善也，成之者性”说：

“继”者，天人相接续之际，命之流行于人者也。其合也有伦，其分也有理，仁智不可为之名，而实其所自生。在阳而为象为气者，足以通天下之志而无不周，在阴而为形为精者，足以成天下之务而无不能，斯其纯善而无恶者。孟子曰“人无有不善”，就其继者而言也。“成之”，谓形已成，而凝于其中也。此则有生以后，终始相依，极至于圣而非外益，下至于牝亡之后犹有存焉者也。于是人各有性，而一阴一阳之道，妙合而凝焉。然则性也，命也，皆通极于道，为“一之一之”之神所渐化，而显仁藏用者。道大而性小，性小而载道之大以无遗。道隐而性彰，性彰而所以能然者终隐。道外无性，而性乃道之所函。是一阴一阳之妙，以次而渐凝于人，而成乎人之性。^①

① 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

“继”指天人相接续之际，命流行于人者。天人合一讲天纯善，天生人，人也应善，其善体现天德。孟子所谓“人无有不善”，是指人继天之善而言的，天赋予人本性善，此继善。“成之”，指人形已成，其阴阳二气存在于人形体之中，阴阳二气存于人生之始终，人各有其性，皆由一阴一阳之道妙合而成。性、命皆归于阴阳之道。性与道的关系是，一方面，道大性小，道外无性，性为道所函。另方面，性虽小而载道无遗，道隐而性彰。所谓“一之一之”指道的渐化过程，通过渐化而凝成人之性。人性善源于天，“继”沟通天人。天人关系也是共性与个性关系，对此有以下分析：

当其为道之时，同也共也，而不可概之相继以相授而善焉者也。惟其有道，是以继之而得善焉，道者善之所从出也。惟其有善，是以成之为性焉，善者性之所资也。方其为善，而后道有善矣。方其为性，而后善凝于性矣。

故孟子之言性善，推本而言其所资也，犹子孙因祖父而得姓，则可以姓系之。而善不于性而始有，犹子孙之不可但以姓称，而必系之以名也。然则先言性而系之以善，则性有善而疑不仅有善。不如先言善而纪之以性，则善为性，而信善外之无性也。观于《系传》，天人之次序乃审矣。^①

这里主要讨论了天道之善与人性之善的一般与个别的关系。天道之善生生万物，此为共性、一般，人、物是继天道之善，仅得其中之一偏，此为个性、个别。不可以某人某物所具之善，为天道之善，而综合人、万物之善乃可为天道之善。天道之善又寄寓于人、万物之善中。这种共性与个性关系也是“一本万殊”。善为

^① 《系辞上传》第五章，《周易外传》卷五。

天道阴阳化育之德，人、物继天道之善而为己有，以成其自身之性。因此，性继天道，为阴阳所凝聚而成。只有善可以成性，即“先言善而纪之以性”，天道本身是善，这是本。人、物之善属分而万殊。讲性必为善，是说善外更无性。《孟子·告子上》所谓“仁义礼知，非由外烁我也，我固有之也”就是此义。《系辞》所谓继之者、成之者，由一本而万殊之推衍而已。继善成性，是先继后成，因此，他强调继的作用：

甚哉，继之为功于天人乎！天以此显其成能，人以此绍其生理者也。性则因乎成矣，成则因乎继矣。不成未有性，不继不能成。天人相绍之际，存乎天者莫妙于继，然则人以达天之几，存乎人者亦孰有要于继乎！

夫繁然有生，粹然而生人，秩焉纪焉，精焉至焉，而成乎人之性，惟其继而已矣。道之不息于既生之后，生之不绝于大道之中，绵密相因，始终相洽，节宣相允，无他，如其继而已矣。^①

继才能发挥天人作用。通过继，天显现其善之成，人才接续其生理。性依赖于成，成依靠继。不蔚成则未有性，不传继则不能蔚成。天人相接续之时，传继是最重要的。繁然有生，指阴阳所生之人、万物，人有别于万物，由阴阳之精粹所生，为万物之灵。其性至善，成就人的善性，只有靠传继。正如阴阳之道不息于人既生之后，人生也不绝于阴阳之道之中，天性之善与人性之善相因，始终相和，不过是人传继罢了。又说：“利不乘乎僥得，安身利用不损乎义，惟其可贞也；欲不动于偶触，饮食男女不违乎

① 《系辞上传》第五章，《周易外传》卷五。

仁，惟其有常也。乍见之怵惕，延之不息，则群族托命矣。”^①“乍见之”出自《孟子·公孙丑上》“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。”乍见，忽然而见。怵惕，警动貌。人皆有惻隐之心，其往救孺子，并非偶然的得失之心，也非偶然的触景生情，而是天道之善凝聚于心。延之，即发扬光大此惻隐之心，加以扩充之，便能继天道之善，而不辜负民众之重托。继善是一个过程，他发挥乾卦《彖》文“大哉乾元，万物资始”说：

夫一阴一阳之始，方继乎善，初成乎性，天人授受往来之际，止此生理为之初始。故推善之所自生，而赞其德曰“元”。成性以还，凝命在躬，元德绍而仁之名乃立。天理日流，初终无间，亦且日生于人心。唯嗜欲薄而心腴开，则资始之元，亦日新而与心遇，非但在始生之俄顷。^②

一阴一阳凝成人之始，为天人相授交接往来之际，人继承天之纯善而成性，为乾德推善性所自生，以“元”来赞美其德。人之性成，凝命在于亲躬，有乾之元德，才有仁之名。人性基于一阴一阳之道，此为生理之初，但阴阳授命于人，并非一次便终结。人性的完善又要待人的主观努力，即“继善以后，人以其有生，因器以为成性，非徒资晶耀以为聪明，凝结以为强力也。继其健，继其顺，继其行乎中者；继者乃善也。行乎其中者，则自然不过之分剂，而可用为会通者也。”^③继善成性并非一次完成。成性之后，不能仅靠天地所赋予的聪明和体力，而且也要继续承受阴阳健顺之性，使得于道的分剂不致偏废，从而使人的聪明，以及

① 《系辞上传》第五章，《周易外传》卷五。

② 《乾》，《周易外传》卷一。

③ 《系辞上传》第七章，《周易外传》卷五。

道德气质不断地提高。因此，他要求，继要日积月累，无时不可忘：

介然之可否，持之不迁，则万变不惊矣。学成于聚，亲故相资而新其故；思得于永，微显相次而显察于微。

从意欲之兴，继其所继，则不可以期月守。反大始之原，继其所自继，则终不以终食忘。何也？天命之性有终始，而自继以善无绝续也。川流之不匮，不忧其逝也，有继之者尔；日月之相错，不忧其悖也，有继之者尔。^①

介然，轻微貌。遵循天道，修养善性，不可有轻忽、差失。“学成于聚”，即积累。君子修养己德，以求日新日成。人的善有所积才有所成，因此要慎独，注意从人的细微末节处修养己德，使其不断充彰显，日新月异，以继天之善，成己之性。人欲如果扩张，则泯灭天理，以人欲而继天理，则天理必灭。人修德与天道相继，为善之德，不可片刻遗忘。人性虽稟受于天，但其与人生死共存亡。具体某人某物的性是有限的，而善是继天之善，因天无终始，故亦无限。因此，人生之时，其性善应不断积累。

他认为，继善当阴阳结合，“以阳继阳而刚不馁，以阴继阴而柔不孤，以阳继阴而柔不靡，以阴继阳而刚不暴。滋之无穷之谓恒，充之不歉之谓诚，持之不忘之谓信，敦之不薄之谓仁，承之不昧之谓明。凡此者，所以善也。”^② 阴阳之继，同类相成，异类互补，人类稟阴气而成为形体，稟阳气为精神，精神又寓于形体中，使其性适度不过。人类继承阴阳二气，以完善其本性，形成仁义礼智信诸品质。

① 《系辞上传》第五章，《周易外传》卷五。

② 《系辞上传》第五章，《周易外传》卷五。

善不继不仅不能成性，反而会出现恶。对此他写道：“继之则善矣，不继则不善矣。天无所不继，故善不穷；人有所不继，则恶兴焉。”“其不然者，禽兽母子之恩，嚙嚙虞虞，稍长而无以相识；戎狄君臣之分，炎炎赫赫，移时而旋以相戕；则惟其念与念之不相继也，事与事之不相继也尔矣。”^①是善还是恶，取决于继，天道相继而善，善无穷尽。人除了善性之外，尚有人欲等。如果不继，人欲长则天理损，且掩遮其善性，恶由此而兴，就会像禽兽母子之恩长大后消失、戎狄君臣之分移时便相互争斗那样。总之，继善十分重要。

三 尽心尽性扩充

与继善相关，王夫之又强调养，他说：“天与性一也，天无体，即其资始而成人之性者为体。”“气本参和，虽因形而发，有偏而不善，而养之以反其本。”“养之，则性现而才为用；不养，则性隐而唯以才为性，性终不能复也。养之之道，沈潜柔友刚克，高明强弗友柔克。教者，所以裁成而矫其偏。若学者之自养，则惟尽其才于仁义中正，以求其熟而扩充之，非待有所矫而后可正。”“善端见而继之不息，则始终一于善而性定矣。盖才虽或偏，而性之善者不能尽掩，有时而自见。”“继善者，因性之不容掩者察识而扩充之，才从性而纯善之体现矣。”^②性与天合一，天无体，资始成人之性为体。气聚成形，受形影响有不善，养之，性善而为其所用，不养，性隐蔽而把才当成性，善性不复见。养，重在自养，尽才以发掘仁义，扩充人本应有的善性，善端只有通过始终不渝的承继、扩充，才能显现光大。

① 《系辞上传》第五章，《周易外传》卷五。

② 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

他讲养也讲尽，“尽者，性之充也。”^①所谓尽性，就是扩充自己原有的善性。他所理解的尽，首先是尽性。继偏重于天人之际，而尽则偏重于人自身，尽性属人事：

一阴一阳之道，为《易》之全体，而于人性之中，为德业所自立，以见尽性者之不可离也。

道在未继以前，浑沦而无得失。雨暘任其所施，禾莠不妨并茂，善之名未立，而不善之迹亦忘。既以善继乎人，而成乎人之性矣，一于善而少差焉，则不善矣。圣人求至于纯粹以精，而望道未见，则有忧，性尽而尽人物之性。

在未继以前为天道，既成而后为人道。天道无择，而人道有辨。圣人尽人道，而不加异端之欲妄同于天。^②

一阴一阳之道，成为人的仁义等性，由于继之者善，所以圣人又提出尽性问题，以不能尽性为忧虑。道或天道化育万物，一视同仁，无所选择，无所去留，无所谓善不善。至于人类继道而成性，则有善不善问题。稍有不善，恶随之而起。圣人以不能尽性为忧，主张尽人道，不像佛道弃人事而妄求同于天。他写道：

闻见，习也；习之所知者，善且有穷，况不善乎！尽性者，极吾心虚灵不昧之良能，举而与天地万物所从出之理合，而知其大始，则天下之物与我同源，而待我以应而成。故尽孝而后父为吾父，尽忠而后君为吾君，无一物之不自我成也；非感于闻见，顾名思义，触事求通之得谓之知能也。^③

① 《艮》，《周易外传》卷四。

② 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

③ 《大心篇》，《张子正蒙注》卷四。

闻见属后天的习，对善有影响。性原本善，不善是因为内在的善性未光大，因此要尽性，即发挥自然赋予的本性，也就是良能。这种善或良能是天赋予的，作为人本身应该俱有的，它需要人去挖掘，才能成。尽性实际就是人内心良知的发现过程，如发挥心中的孝、忠，才使父、君变为我的父、君。强调了道德的主体自觉。又说：“知人，知人道也；知天，知天性也。知性之合于天德，乃知人性之善，明者可诚而昏皆可用；性尽，则无所遇而不可尽吾性之道。”^① 了解人要了解人道，通晓天要通晓天性。知道人性合于天德（天本来是善），就能知晓人性也是善的。人性得以充分地发挥，便可穷尽天赋予人的性善之道。

王夫之所理解的尽性是“穷理尽性”，此语出自《说卦传》“穷理尽性以至于命”。他对此解释道：“故推其精义合德之蕴，穷天下之理，尽人物之性，而天之继善以流行万化者，皆其所造极。”^② 人挖掘其善性，必须要穷尽天下之理与人自身的本性。“理者，合万化于一源，即其固然而研穷以求其至极，则理明。”^③ 理合宇宙万化于一源，万化之法则为理，穷究其极点，理明，穷理与尽性是一致的。穷理尽性在于达命，“尽性以至于命。至于命而后知性之善也。天下之疑，皆允乎人心者也。天下之变，皆顺乎物则者也。何善如之哉！测性于一区，拟性于一时，所言者皆非性也，恶知善！”“性者生之理，未死以前皆生也，皆降命受性之日也。”^④ 天之所降者谓命，人与物受之则谓性，欲尽性必穷理，而不可仅仅“测性于一区，拟性于一时”。尽性对于物来说，尽可能促使其健康生长，对于人，则在于道德

① 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

② 《说卦传》第一章，《周易内传》卷六下。

③ 《中正篇》，《张子正蒙注》卷四。

④ 《思问录·内篇》。

上的完善化。天本身是善的，人通过穷理尽性达于善，使性与命一致，人天合一。与尽性相联，他阐述了尽心：

天下之物相感而可通者，吾心皆有其理，惟意欲蔽之则小尔。繇其法象，推其神化，达之于万物之源之本，则所以知明处当者，条理无不见矣。天下之物皆用也，吾心之理其体也；尽心以循之而不违，则体立而用自无穷。

朱子谓知性乃能尽心，而张子以尽心为知性之功，其说小异。然性处于静而未成法象，非尽其心以体认之，则偶有见闻，遂据为性之实然，此天下之言性者所以鉴也。^①

此谓尽心则知性。人可感通天下事物，因此人心皆有天下之理，只是由于意念和私欲的蒙蔽而不彰。人发明本心，穷尽其心，就能由事物的现象进入其本质，发现事物之理。事物不过是用，而人心之理是其体。所谓尽心，在扩而充之，以尽其致，非偶有见闻，应以穷理为要。体认事物之理，发挥主体能动性，十分重要。他说：“大人不失其赤子之心，而非孤守其惻隐、羞恶、恭敬、自然之觉，必扩而充之以尽其致。一如天之阴阳有实，而必于阖辟动止神运以成化，则道弘而性之量尽矣。盖尽心为尽性之实功也。”^② 大人虽未丧失像赤子之心那样的善性，但并非孤守，其惻隐、羞恶、恭敬之心，自然就会流露出来，这就要把善心加以扩充、完善，才能尽性。从这个意义上说，尽性是通过尽心完成的，因此说“尽心为尽性之实功”。王夫之又强调扩充的作用：

孟子所谓赤子之心，知爱知敬之心也，然必曰“苟不充

① 《大心篇》，《张子正蒙注》卷四。

② 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

之，不足以保妻子”。不失者其体也，充者其用也。无用之体，则痿痹不仁之体而已。学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之，知天命而必畏，知大人、圣言而必畏，唯弃幼志以从大观也。^①

孟子讲的赤子之心，即天生的知爱敬之心。所谓“苟不充之，不足以保妻子”，指性体本身至善不失，充者为性体之用，如同体用不可离，性善之体也离不开扩充之用，只有扩充才能把善体显现出来，否则就成为不仁之体。通过学习、审问、宽厚、仁德修养，敬畏地对待天命、圣人之言，抛弃不成熟的志向，才能放眼世界。他说：“充性以节养，延于他日，延于他人，而要有余清；充养以替性，延于他日，延于他人，而要有余浊。”^②“充性以节养”，谓培养人的天赋善性，节抑物欲，如是则阳气充盈，得天道之正，其德泽可延及后世子孙。相反，“充养以替性”，谓放纵物欲，以成其贪，天赋之善性由此日衰，阴浊之气盛，其祸亦延及后世子孙。又说：

是心也，发于智之端，则为好学；发于仁之端，则为力行；发于勇之端，则为知耻；其实一也。阳，刚之初动者也；晦之所以明，乱之所以治，人欲繁兴而天理流行乎中，皆此也。一念之动，以刚直扩充之，而与天地合其矣。

阳之动也，一念之几微发于俄顷，于人情物理之蓄至，而知物之与我相贯通者不容不辨其理，耳目口体之应乎心者不容于掩饰，所谓惻隐之心是已。惻者，旁发于物感相蒙之下；隐者，微动而不可以名言举似，如痛痒之自知，人莫能

① 《观》，《周易内传》卷二上。

② 《系辞下传》第五章，《周易外传》卷六。

喻也。此几之动，利害不能摇，好恶不能违，生死不能乱，为体微而为用至大；扩而充之，则忠孝友恭、礼乐刑政，皆利于攸往而莫之能御。^①

人心有智仁勇等善的萌芽，只有尽心才能把这些萌芽发挥出来，成为好学、力行、知耻的品格。在这里，阳为善，阴为不善，阳刚之初动，其实就是善的萌芽。善之一念动以阳刚之气扩充，尽自己天赋的善性，理所当然的与天合。阳之动，指人心善之动，人心一念之微动之时，人情物理纷至沓来，知晓物与我相贯而能分辨物理，耳目等感性器官随心所动而不容掩饰，这便是恻隐之心。恻指心有发于物感相蒙之下，隐指心微动而不可言状。如痛痒伊始，人并不知道。人的善念（包括恻隐之心等）只要一蒙发，利害、好恶、生死等，都不能动摇，其体虽微，其用却至大，推扩充实这些善端，对伦理道德、政治治平的确立，是十分有利的。

四 性生日成

王夫之依据《周易》天地变化日新之论，又发明性命日生说，与继善成性之旨相符。他解《系辞》“富有”、“日新”说：“尽其性而业大者，唯道之富有；一阴一阳，其储至足，而行无所择也。尽其性而德盛者，唯道之日新。”^② 阴阳合一之道本来自足，其施与万物，无所选择，为富有。人道依此而尽性，谓之大业。一阴一阳变合莫测、日新。人道依此，随时美善自己的本性，即盛德。又发挥道：“孩提始知笑，旋知爱亲，长始知言，

① 《复》，《周易内传》卷二下。

② 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

旋知敬兄，命日新而性富有也。君子善养之，则毫期而受命。”^①人从小到大至老，其善性逐渐蒙发，日新月异，非一朝一夕而就，其性是可变的。他提出“性生日成”的思想：

夫性者生理也，日生则日成也。则夫天命者，岂但初生之顷命之哉！但初生之顷命之，是持一物而予之于一日，俾牢持终身以不失。天且有心以劳劳于给与，而人之受之，一受其成形而无可损益矣。夫天之生物，其化不息。初生之顷，非无所命也。何以知其有所命？无所命，则仁、义、礼、智无其根也。幼而少，少而壮，壮而老，亦非无所命也。何以知其有所命？不更有所命，则年逝而性亦日忘也。形化者化醇也，气化者化生也。二气之运，五行之实，始以为胎孕，后以为长养，取精用物，一受于天产地产之精英，无以异也。形日以养，气日以滋，理日以成，方生而受之，一日生而一日受之。受之者有所自授，岂非天哉？故天日命于人，而人日受命于天。故曰：性者生也，日生而日成之也。^②

性属人的生理，天赋予人的性为先天俱有，仁义礼智等善性，作为文化因子已根植于我心中。但人初生成形而接受自然的赋予后，其性并非一成不变，因为天生万物，化育不停，人源于天，也与天一样，生生不已。人初生之后，随着身体日益发育和成长，理性也日益成熟，感觉和思想都在变化日新，而且每天都有所不同。日生日受，天每天都给赋予人，而人每天接受命于天，因此，性最大的特点在于它生生不息，是日生而日成，即不断变

① 《思问录·内篇》。

② 《太甲二》，《尚书引义》卷三。

化更新的。又说：“日生者神，而性亦日生。”^① 性日生日成，不可刻舟求剑。不仅性如此，才与思也不是先天既定不变的，“夫才以用而日生，思以引而不竭。”^② 只有天天“用”与“引”，才思才能不断发展与提高。

他意识到人性是相互转化的：“清多者明，清少者愚；清君浊者圣，浊君清者顽。”又说：“清聚者，积中人而贤，积贤而圣；清散者，分圣而数贤，分贤而数中人。浊散者，分顽而数中人，分中人而数贤；浊聚者，积贤而中人，积中人而顽。清本于阳，二十五而不足，故人极于圣，而不能无养。浊本于阴，三十而有余，故人极于顽，而不知有性。又极而下之，则狗马鹿豕、蚓蠲臬獍之类充矣。要其方往而方来之际，或聚或散，固不可刻桅以问遗剑也。”^③ 圣、贤、中、顽均由气构成，或积聚，或分散而成。浊散其清可显，顽可成为中人、贤人。浊聚其清隐，贤变为中人、顽民。清聚则可成为中人、贤人，乃至圣人。圣、贤、顽非命定。阳之数二十五，阴之数三十，阴多阳少，故“阳不足而阴有余”。知不足，修养以补充，可达于贤、圣。恃有余不知修养，其德日损至顽，如蚓蠲臬獍遗害天下。

王夫之也注意到后天对性成长的作用，即主体能动性对人性成长与完善的重要意义，有云：

生之初，人未有权也，不能自取而自用也。惟天所授，则皆其纯粹以精者矣。天用其化以与人，则固谓之命矣。已生以后，人既有权也，能自取而自用也。自取自用，则因乎习之所贯，为其情之所歆，于是而纯疵莫择矣。乃其所取与

① 《动物篇》，《张子正蒙注》卷三。

② 《震》，《周易外传》卷四。

③ 《系辞下传》第五章，《周易外传》卷六。

所用者，非他取别用，而于二殊五实之外亦无所取用，一禀受于天地之施生，则又可谓之命哉？^①

“权”、“习”均指人的主动性。人生之初，对客观事物还不能主动控制，不会自我选择，也不会施用，只是接受天所赋予的本能过活。成长之后，人便有了主体能动性。自幼到老，人在实际生活中不断地发挥其能动作用，能够自我选择和自我施用，同时充实其本性。又进一步发挥道：

天日命之，人日受之。命之自天，受之为性。终身之永，终食之顷，何非受命之时？皆命也，则皆性也。

周子曰：“诚无为。”无为者诚也，诚者无不善也，故孟子以谓性善也。诚者无为也，无为而足以成，成于几也。几，善恶也，故孔子以谓可移也。有在人之几，有在天之几。成之者性，天之几也。初生之造，生后之积，俱有之也。取精用物而性与成焉，人之几也。初生所无，少壮日增也。苟明乎此，则父母未生以前，今日是已；太极未分以前，目前是已。悬一性于初生之顷，为一成不易之形，揣之曰，“无善无不善”也，“有善有不善”也，“可以为善可以为不善”也，呜呼！岂不妥与！^②

天每日都赋予人，此即命，命源于天，授予人为性。人的“终身之永，终食之顷”，皆天命所给予之时，且不断变化，性也是在不断更新的。周敦颐所谓的诚，即自然而然，非人为（天赋的），就是孟子讲的性善。“几”有天人之别，“天之几”指先天的性善

① 《太甲二》，《尚书引义》卷三。

② 《太甲二》，《尚书引义》卷三。

因子，“人之几”属后天的善恶之征兆，人之初，善恶不明，随着发育与成长，善恶渐渐暴露出来，善于取阳气的精华用物可保存善性。也就是说先天的善，通过后天的精心培养，可发扬光大。“父母未生以前，今日是已。太极未分以前，目前是已”比喻人的善性先天就有，先天只有性善之端，要想使其成为真正意义上的善，必须要靠后天的努力。如把性善片面的理解为先天，既成不变的，无需后天努力，并以此来谈论所谓无善无不善，有善有不善，以及可以为善，可以为不善，是无意义的。继善与性日生日成是一致的。

只有不断地完善其性，才能防止恶。他说：“目日生视，耳日生听，心日生思，形受以为器，气受以为充，理受以为德。取之多、用之宏而壮；取之纯、用之粹而善；取之驳、用之杂而恶；不知其所自生而生，是以君子自强不息，日乾夕惕，而择之、守之，以养性也。于是有生以后，日生之性益善而无有恶焉。若夫二气之施不齐，五行之滞于器，不善用之则成乎疵者，人日与偷昵苟合，据之以为不释之欲，则与之浸淫披靡，以与性相成，而性亦成乎不义矣。”“惟命之不穷也而靡常，故性屡移而异。抑惟理之本正也而无固有之疵，故善来复而无难。未成可成，已成可革。性也者，岂一受成形，不受损益也哉？故君子之养性，行所无事，而非听其自然，斯以择善必精，执中必固，无敢驰驱而戏渝已。”^① 感觉和思维总是在不断发展变化的，人要善用其形气理，有所选择，人性为自生自成。人要有乾卦所说的“自强不息，日乾夕惕”坚持不懈的精神，保持原有的善性，并在后天不断加以完善。如果不善用形气，就会导致不善。性具有可塑性，其特点是“未成可成”，“已成可革”，“而非听其自然”，后天的修养，可以使有生以后，日生之性益善。做到这一点，人

^① 《太甲二》，《尚书引义》卷三。

原有的善性日益善，去恶愈远，则无论初生之顷为何如。

王夫之对人性论探讨的积极意义在于，肯定人性为天所赋予，在这一点上人是平等的。但天所赋予的善对人来说是潜在的，人只具有性善的因子，也就是说从理论上讲，人性应当善，但不等于就是善，人性善要通过后天努力，排除气质等后天环境的影响，才能真正把原有的善性彰显出来。由于人性本善，从可能性向现实转变过程中，所侧重的是人自身的修为，而非外在的他力。因此，他强调了自己反省内观的重要性，也就是说发挥主观能动性，对实现性善，尤其重要。他关于性发展可变、可塑的主张，渗透着平等、民主与自由、进步的火花。另外，他采取《孟子》与《易》互释的方法，体现了以经解经的精神。

第三节 理与欲

王夫之论人性，主性本善，不善是人受后天环境的影响，这便涉及理与欲的问题。在理欲关系上，他主张以理节欲，并以此为基础，提出了理欲统一论。

一 感觉从心知

王夫之论理欲，从心与感觉的关系入手。在他看来，人之所以趋于欲，主要受耳目等感官的影响，因为它们与物直接接触，只有以心统摄感官，才不流于物欲而符合理。他论性联系到心，对于心性的关系，兹举几条：

性函于心。心之体，处于至静而惻然有动者，仁也。性

之能，丽于事物而不穷于其所施，用也。^①

性，谓理之具于心者。^②

天理之自然，为太和之气所体物不遗者为性；凝之于人而函于形中，因形发用以起知能者为心。性者天道，心者人道，天道隐而人道显；显，故充恻隐之心而仁尽，推羞恶之心而义尽。弘道者，资心以效其能。性则与天同其无为，不知制其心也；故心放而不存，不可以咎性之不善。^③

性与心有所不同，性是由太和之气构成的，心则是凝结于人形中，控制知能发挥作用的。性属天道，心为人道，性是天赋于人的，因此是无为的，心属人，因此是有为的。性与心又相互关联，性为心所函，心之体处于至静而有同情心萌生，便是仁。性之能依附于事物而不穷于有所施，为用。弘道有赖于心，放任心而不注意保存，导致不善，与性无关，因此存心十分重要。要尽心，使人道彰显，并加以扩充、推广恻隐、羞恶之心，仁义便可尽。

他讲心必然联系到感觉，说：“目所不见，非无色也。耳所不闻，非无声也。言所不通，非无义也。故曰‘知之为之知之，不知为不知’。知有其不知者存，则既知有之矣，是知也。因此而求之者，尽其所见，则不见之色章；尽其所闻，则不闻之声著；尽其所言，则不言之义立。虽知有其不知，而必因此以致之，不迫于其所不知而索之。”^④ 对象的存在不依人的意识为转移，知总是有限的，认识到这一点，才是真正的知。穷尽闻见等感性之

① 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

② 《至当篇》，《张子正蒙注》卷五。

③ 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

④ 《思问录·内篇》。

知，也是求知的重要途径。心必须依赖于感觉，又说：“风雷无形而有象，心无象而有觉，故一举念而千里之境事现于俄顷，速于风雷矣。心之情才虽无形无象，而必依所常见闻者以为影质，见闻所不习者，心不能现其象。”^①人与自然界的风雷不同在于人有思维，所以可以觉念到遥远的境况与事情，而萌生于心的情才是无形象，必有赖于感觉形象为对象，无见闻，心不能见其象。耳目闻见之知是认知的起点。但切莫服从感觉，不是以感觉治心，而以心来规范感觉，体认性道，如指出：

身，谓耳目之聪明也。形色莫非天性，故天性之知，繇形色而发。智者引闻见之知以穷理而要归于尽性；愚者限于闻见而不反诸心，据所窥测，恃为真知。徇欲者以欲为性，耽空者以空为性，皆闻见之所测也。

万物之所自生，万事之所自立，耳目之有见闻，心思之能觉察，皆与道为体。知道而后外能尽物，内能成身。

视听言动，无非道也，则耳目口体全为道用，而道外无徇物自恣之身。

物身者，以身为物而为道所用，所谓以小体从大体而为大人也。不以道用其耳目口体之能，而从嗜欲以沈溺不反，从记诵以玩物丧志，心尽于形器之中，小人之所以卑也。^②

身形为感性器官的载体，形色也为人所固有，并成为人认知的出发点。智者把闻见等感知引向心知，以便穷理尽性。愚者则不同，局限于闻见等感知而不返归心知，把推测当成真知。曲从物欲者以欲为性，沉溺于空者以空为性，此皆以闻见等感知测度。

① 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

② 《大心篇》，《张子正蒙注》卷四。

万物万事的生存与人感觉心思的功能发挥，皆因为与道为体，即以道为本。知晓道，对外能穷尽事物，对内能修身。感性认识是道的功能，道外不存在着曲从物欲之身。小体指感性之身，大体指道，应以小体服从大体。不应以道屈从于感性器官，这将会沉溺于物欲而不能自拔，此乃卑下小人。在这两者关系中，心起主导作用：

耳与声合，目与色合，皆心所翕辟之牖也。合，故相知；乃其所以合之故，则岂耳目、声色之力哉！故舆薪过前，群言杂至，而非意所属，则见如不见，闻如不闻，其非耳目之受而即合，明矣。

心所从来者，日得之以为明，雷霆得之以为声，太虚絪縕之气升降之几也。于人，则诚有其性即诚有其理，自诚有之而自喻之，故灵明发焉，耳目见闻皆其所发之一曲，而涵其全于心以为四应之真知。知此，则见闻不足以累其心，而适为获心之助，广大不测之神化无不达矣。^①

耳目等感觉器官皆为心灵的窗户，心与感觉相互联系起来才有认知。但在心与感觉关系中，心为主要，因为心若不动，事物在眼前经过、在耳边发生，人的感觉不会做出反映。只有心知才能体会到日之明，雷之声，这些不过是宇宙絪縕之气的升降。天有其理，人有其性，它们都是真实的存在，人心灵是真正的知，耳目等感性只不过是心知的一个功能，心知统摄着这些感官。了解这一点，感觉经验不足以累心，只有获得心的帮助，才能发挥更大的作用。他进一步分析道：

① 《大心篇》，《张子正蒙注》卷四。

心者，湛一之气所含。湛一之气，统气体而合于一，故大；耳目口体成形而分有司，故小。是以鼻不知味、口不闻香，非其所取则攻之；而一体之间，性情相隔，爱恶相违，况外物乎！小体，末也；大体，本也。^①

心为清澈之气所含，此气统人身体合而为一，因此为大，耳目口体等感觉器官各有其特殊的功用，因此为小。鼻子只知香不知味，口只知味不知香，如以鼻子来感觉味道，以口来感觉香气，必然感觉不到。人身体内部各器官、性情等均有不同，何况外物。因此，形体感觉属末，心或思维属本。又说：“形则限于其材，故耳目虽灵，而目不能听，耳不能视。且见闻之知，止于已见已闻，而穷于所以然之理。神则内周贯于五官，外泛应于万物，不可见闻之理无不烛焉。”^② 有形的感性器官，各为其特定的功能所限，且见闻之知，止于已见已闻的感性经验，只能达到所见所闻之理。而思维则统帅五官，可以对一切事物做出反应，获得感性经验所达不到的必然之理。他指出：

《乾》、《坤》者，在天地为自然之德，而天之气在人，气畅而知通，气馁而知亦无觉，地之理在人，耳目口体从心知，心知之所不至，耳目口体无以见功，皆此理也。^③

天之气、地之理赋予人，人秉天地的气理，有心知与耳目闻见之知，耳目闻见等感性必须服从于心知理性，此为自然之理。他说：“其言心者，言其会通之牖耳。”“心者，万感之主，贞淫判

① 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

② 《参两篇》，《张子正蒙注》卷一。

③ 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

于一念之应。”“天下之物有理，而应之也以心。”^① 心灵是感觉器官会通的窗口，心是所有感性经验的主宰，天下事物的理只有心才能体认。又说：“身世之有行藏，酬酢之有应违，事功之有作辍，用物之有丰俭，学问之有博约，心思之有存察，皆繇乎心之一动一静。”^② 身世有行藏，酬酢有应违，事功有作辍，用物有丰俭，学问有博约，心思有存察，凡此皆归于心的动静。

王夫之还进一步论述了德性之知和闻见之知的关系：“因理而体其所以然，知以天也；事物至而以所闻所见者证之，知以人也；通学识之知于德性之所喻而体用一源，则其明自诚而明也。”^③ “知以天”，是由理而知其所以然的德性之知，“知以人”，是因事物至而产生的见闻之知，两者虽有不同，但“体用一源”，是统一的。又说：“天下有其事而见闻乃可及之，故有尧，有舜，有瞽瞍，有舜，有文、武、幽、厉，有三代之民，事迹已著之余，传闻而后知，遂挟以证性，知为之梏矣。德性之知，循理而反其原，廓然于天地万物大始之理，乃吾所得于天而即所得以自喻也。”“内者，心之神，外者，物之法象，法象非神不立，神非法象不显。多闻而择，多见而识，乃以启发其心思而会归于一。又非徒特存神而置格物穷理之学也。”^④ 闻见之知原于见闻传闻，如先王先民的事迹源于见闻之传说，德性之知可以循理而及其原，体认天地万物根源之理，无闻见之知，则又不足启发德性之知，但闻见之知必须由德性知之来统摄。心如此重要，所以他强调应当纯心、正心：

① 《咸》，《周易内传》卷三上。

② 《艮》，《周易内传》卷四上。

③ 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

④ 《大心篇》，《张子正蒙注》卷四。

心思倚耳目以知者，人为之私也；心思寓于神化者，天德也。^①

人心一动，而忽又再动，是私意起而徒使心之不宁。^②

在人则心纯而理一，天下归其仁，万方效其顺，安于其教而德不谖，劝于其善而道以广。^③

物之有象，理即在焉。心有其理，取象而证之，无不通矣。若心所不喻，一繇于象，而以之识心，则徇象之一曲而丧心之全矣。^④

目所不见之有色，耳所不闻之有声，言所不及之有义，小体之小也。至于心而无不得矣，思之所不至而有理未思耳。故曰“尽其心者知其性”。心者，天之具体也。^⑤

心思如为耳目感性经验所限，人则会多为自己考虑。心思如寓于阴阳二气神化中，便体现天的德性。心动则私念起，私念起则人心不宁。心要纯正，符合为人之理，天下就会归于仁。百姓就会安于其教而德不被欺诈，劝人为善而人道愈广。事物都有形象，其中存在着理，心体认事物之理，对物象认知说明这一点。如果内心不明，而一味地依赖于物象，并以此来开启心，那么就会曲从物象而丧失本心。耳目闻见之知不是知的最高境界，只有心知才是，尽心才能知性，穷究其心是把握性的门径。

他也看到心知与感觉的局限性，说：“言道体之无涯，以耳目心知测度之，终不能究其所至，故虽日之明，雷霆之声，为耳目所可听睹，而无能穷其高远；太虚寥廓，分明可见，而心知固

① 《天道篇》，《张子正蒙注》卷二。

② 《震》，《周易内传》卷四上。

③ 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

④ 《大心篇》，《张子正蒙注》卷四。

⑤ 《思问录·内篇》。

不能度，况其变化难知者乎！是知耳目心知之不足以尽性道，而徒累之使疑尔。心知者，缘见闻而生，其知非真知也。”^① 阴阳之道是广大无边的，以人的感觉或思维去测度，是不可能穷尽它的。如同太阳的光明，雷霆的声音，人虽然能看到听见，但不能穷尽其高远。宇宙广大无边，虽然可见，但心知是不能测度，何况其变化更难知。感觉或思维不足以尽性道，由于心知依赖于感性经验，因此也是有局限的。天道无涯，人生有涯，反对舍身一味向外追寻，相反而应该反身向内，注意人自身的修养。

二 以理为本

王夫之承认理欲客观存在这一事实，即“则一屈一伸之际，理与欲皆自然而非繇人为。”^② 他的基本主张是把欲纳入合理的轨道，以理为本。

他强调理欲统一：“无理则欲滥，无欲则理亦废。”^③ 理欲相互依赖，没有理，欲泛滥成灾，没有欲，理也就失去其意义。他说：“理，天也；意欲，人也。理不行于意欲之中，意欲有时而逾乎理，天人异用矣。”^④ 理属天，意欲属人，理不行于意欲之中，意欲就会违背理，割裂了天人合一。应以理为主，不为外物所动。天人是合一的，理欲也应是一体的。又说：“唯命，则天无心无择之良能，因材而笃，物得与人而共者也。”人除“有声色臭味以厚其生”与物共者外，尚“有仁义礼智以正其德”，而“声色臭味，顺其道则与仁义礼智不相悖害，合两者而互为体也。”^⑤ 命是天无心无择之良能，是自然天赋的，为人与物共有。

① 《大心篇》，《张子正蒙注》卷四。

② 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

③ 《大过》，《周易内传》卷二下。

④ 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

⑤ 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

此外，人还有仁义礼智诸道德，人的声色臭味等感性东西要符合其理，则不与仁义礼智之理相矛盾，两者合为一体，为人所不可缺少。解贲卦卦辞：“小利有攸往”说：“阳为性、为德，阴为情、为养。以阴文阳，则合乎人情而可亨；以阳文阴，则虽顺人情以往，而缘饰之以不诡于道，则‘小利有攸往’。”^①所谓“情”也即欲。阳为性、德，阴为情、养，以阴文饰阳，符合人情为亨通，以阳饰阴，不仅要顺乎人情，而且要不欺诈于道（理），才“小利有攸往”。

理与欲又存在着对立。他说：“理者，物之固然，事之所以然也，显著于天下，循而得之。”^②而“人欲，鬼神之糟粕也。”^③“反天理，则与天同其神化；徇人欲，则其违禽兽不远矣。”^④“反”当作“返”，返回天理，便会与天同其神化，倘若曲从人的私欲，就会离禽兽不远了。又说：“善恶之几，决于一念，濡迟不决，则陷溺不振。”“欲而能反于理，不以声色味货之狎习相泥相取，一念决之而终不易。”“小人之诱君子，声色货利之引耳目，急与之争，必将不胜，惟静以处之，则其不足与为缘之几自见，故曰‘无欲故静’，静则欲止不行。”^⑤善恶之间细微变化，往往决于一念，一念之差就会陷溺不振。欲能返归于理，不为声色味等感觉所动，静以处之，必然会止欲以复理。

理欲关系也表现为“同行异情”。他说：“夫阳主性，阴主形。理自性生，欲以形开。”“然而天理人欲同行异情。异情者异以变化之几，同行者同于形色之实。”^⑥阳主人之性，阴主人之

① 《贲》，《周易内传》卷二下。

② 《至当篇》，《张子正蒙注》卷五。

③ 《思问录·内篇》。

④ 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

⑤ 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

⑥ 《屯》，《周易外传》卷一。

形。理由性生，欲由形开。天理人欲“同行异情”，所谓“异情”指理欲的变化不同，“同行”指理欲同时存在于形体之中。对理欲的关系，王夫之强调理的主导地位，重要作用：

天下之公欲，即理也。^①

有公理，无公欲。私欲净尽，天理流行，则公矣。天下之理得，则可以给天下之欲矣。^②

以理御气，周遍于万事万物，而不以己私自屈挠。

以理烛物，则顺逆、美恶皆容光必照，好而知恶，恶而知美，无所私也，如日月之明矣。^③

公欲与理一致，言外之意，私欲违背理。进一步说，天下只有公理而无公欲，私欲清除干净，天理自然流行，这就是公。获得天下之理，便有天下之欲，把欲纳入理的轨迹，符合理才是正当的欲。这里的“气”有欲之义。以理驾御气，可泛爱万事万物，不为一己私利所困。以理洞察事物，无物不被所照，对事物才能公允无私。他把理欲喻为大体小体，以小体服从大体说明理的重要性：

此言人能正其大者，则可以见天地之情，而不为阴阳之变所惑也。天地之化，阴有时而乘权，阳有时而退听。而生者，天地之仁也；杀者，物之量穷而自槁也。大体者，天地之灵也；小体者，物欲之交也。君子者，受命以而佑小人者也；小人者，违命以干君子者也。人唯不先立乎其大者，以

① 《中正篇》，《张子正蒙注》卷四。

② 《思问录·内篇》。

③ 《至当篇》，《张子正蒙注》卷五。

奋兴而有为，则玩生杀之机，以食色为性，以一治一乱为数之自然，则阴干阳，欲戕理，浊溷清，而天地之情晦蒙而不著。唯君子积刚以固其德，而不懈于动，正其生理以止杀，正其大体以治小体，正君子之位以远小人，则二气絪縕不已，以阳动阴，生万物而正其性者，深体其至大至刚不容己之仁，而灼见之矣。^①

人心正大光明，可见天地之情，而不为阴阳之变所迷惑。天地之变，时而阴乘权，时而阳退听，生体现天地之仁，杀体现事物衰落。大体为天地之灵，即理，小体指人的物欲。君子受命来帮助小人，而小人却违命干犯君子。人如不首先立其大体，有所作为，而以食色为性，以阴干犯阳，以浊脏清，天地之情则晦蒙不显。只有君子积蓄其刚健正固之德，不懈于动，正其大体（理）抑制其小体（欲）。君子之位得正，便可远离小人，而天地生物之仁得见。“体天之神化，存诚尽性，则可备万物于我。有我者，以心从小体，而执功利声色为己得，则迷而丧之尔。”^② 体天之神化，保存真实穷尽其性，可万物皆备于我。如果有我，从私出发，以心服从身体，追求功利声色等感性的东西，终究会为其所迷而丧失自己。又说：“心浮乘于耳目而遗其本居，则从小体。心不舍其居而施光辉于耳目，则从大体。虽从大体，不遗小体，非犹从小者之遗大体也。”^③ 小体指耳目感性，大体指心知，心受耳目的影响而离开其本位，这是服从小体，心不离其居而指导耳目感性，是服从大体。服从大体才能不遗小体，而非相反。

王夫之承认欲的作用，因为“物之可欲者，亦天地之产”，

① 《大壮》，《周易内传》卷三上。

② 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

③ 《思问录·内篇》。

欲是人生而自然的，对于情欲不可简单地禁锢、遏制：

君子之用《损》也，用之于“惩忿”，而忿非暴发，不可得而惩也。用之于“窒欲”，而欲非已滥，不可得而窒也。

若夫性情之本正者，固不可得而迁，不可得而替也。

性主阳以用壮，大勇浩然，亢王侯而非忿；情宾阴而善感，好乐无荒，思辗转而非欲。而尽用其惩，益摧其壮；竟加以窒，终绝其感。一自以为马，一自以为牛，废才而处于罅；一以为寒岩，一以为枯木，灭情而息其性。彼佛、老者，皆托《损》以鸣其修，而岂知所谓《损》者，因三人之行而酌损之，唯其才之可任而遇难辞也。岂并其清明之嗜欲，强固之气质，概衰替之，以游惰为否塞之归也哉！

故尊性者必录其才，达情者以养其性。故未变则《泰》而必亨，已变则《损》而有时。既登才情以辅性，抑凝性以存才情。《损》者，衰世之卦也。处其变矣，而后惩、窒之事起焉。若夫未变而亿其或变，早自贬损治防其意外之迁流，是惩羹而吹虀，畏金鼓之声而自投车下，不亦愚乎！^①

损即减损，以减损用于“惩忿”、“窒欲”，应“酌损之”，忿、欲非到极点不应加以限制，也就是说一定的忿、欲是合乎情理的，是正常的。笼统不加分析地“惩忿”、“窒欲”，则有碍于人类个性的发展。佛老所主张的“尽用其惩，益摧其壮，竟加以窒，终绝其感”，泯灭人类的正常情欲，是违背人性的。才情与性并非矛盾，正当的才情可以养性。又说：“君子之不愿乎外，非恬淡寡欲而已，随所处而必居正，则自无外愿也。”^② 君子并非恬淡

① 《损》，《周易外传》卷三。

② 《至当篇》，《张子正蒙注》卷五。

寡欲，不过是不为物迁，所处居正罢了。他一方面不否认欲，反对灭人欲之说，另一方面又认为，合理的用欲于人有利而无弊。

但他仍主张，不应过分追求欲，否则将会带来危害：“阳动而运乎神，阴静而成乎形，神成性，形资养，凡物欲之需，皆地产之阴德，与形相滋益者也。气动而不凝滞于物，则怵惕惻隐之心无所碍而不穷于生；贪养不已，驰逐物欲，而心之动几息矣。”^①神形由阴阳动静而成，神成全性，形依赖于大地之物的滋养。人体之阳气运动不为物所困，其内在的惻隐怵惕之善心，就无所阻碍而自然流露出来。如果人只注重其形体的滋养，放其心过多的追求物质利益，那颗本身善良的心就会渐渐泯灭。他说：

元在人而为仁，然而人心之动，善恶之几，皆由乎初念，岂元之定为仁哉！谓人之仁即元者，谓《乾》之元也。自然之动，不杂乎物欲，至刚也；足以兴四端万善而不伤于物者，至和也；此乃体《乾》以为初心者也。夫人无忌于羞恶，不辨于是非，不勤于恭敬，乃至残忍刻薄而丧其惻隐，皆由于情竅不振起之情，因仍私利之便，而与阴柔重浊之物欲相昵而安；是以随物意移，不能自强而施强于物，故虽躁动烦劳，无须臾之静，而心之偷情，听役于小体以怀安者，弱莫甚焉。^②

元为乾卦四德之一。自然的运动不掺杂物欲，刚健之至，足以振兴惻隐诸善端而不伤害于物，和谐之至，这体现了乾卦原始之心，天地自然造物纯善无邪。与自然不同，元体现在人上为仁，人心之动，善恶之征兆，皆由初念所引起。人如果无羞恶之心，

① 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

② 《乾》，《周易内传》卷一上。

不分辨是非，不勤肯于恭敬，以至于残忍刻薄，丧失其恻隐等善心。其原因在于懈怠，为情所蔽而不能自振，追逐于私利，安于阴浊之物欲，并与其为伍。人的意志为物欲所陷，不仅不能自强，以其强健有为对待物，反而心情浮躁而安静不下来，使道德之性体听任其物欲之肉体的摆布。又说：“形蔽明而成影；人欲者，为耳目口体所蔽而窒其天理者也。耳困于声，目困于色，口困于味，体困于安，心之灵且从之而困于一物，得则见美，失则见恶，是非之准，吉凶之感，在眉睫而不知；此物大而我小，下愚之所以陷溺也。”^① 人欲指人的感性需要，天理指社会的伦理纲常、法规等，仅仅限于感性需要，便使人丧失社会的伦理纲常。人片面地追求欲望，就会受制于物，为物所累，失去了自我判断的能力。

三 以理制欲

王夫之对欲的态度，反对两种片面性：其一，反对绝欲，如“君子不绝欲以处，而仁发于隐微之动，声色臭味，虽交与为感，皆应之以得其所安。”^② 君子并非主张断绝人的欲望。其二，反对纵欲，如“故志不可满，欲不可纵。一志一欲，交生于动。”纵欲原生于动，因此，要“慎用其动而已矣。”^③ 他主张要以理制欲，以道德手段规范物欲，使其更为合理。首先对欲要节，“性情以有节而正。”^④ 节，即节制，人的性情应有节制，有所节制，性情才得其正，合理。对此，他有以下看法：

① 《大心篇》，《张子正蒙注》卷四。

② 《复》，《周易内传》卷二下。

③ 《否》，《周易外传》卷一。

④ 《渐》，《周易外传》卷四。

人之有情有欲，亦莫非天理之宜然者，苟得其中正之节，则被袵鼓琴，日与万物相取与，而适以顺乎天理。^①

耳目口体各止其所，节自具焉。不随习以迁，欲其所欲，为其所为，有过则知，而节可见矣。^②

而柔之文刚，徇情贬道，以取悦于人为美，不如刚之文柔，以道饰情为有节也。^③

人是有情有欲的动物，有情有欲属天理之自然，耳目口体感官各自适当地发挥其功能，这本身就是节制，不随习染所迁，合理的欲望应加以保护，不合理者则应予节之。情欲与天理不矛盾，应使人的情欲适中，恰到好处，与万物相合，顺乎天理。在道（理）与情的关系上，他反对曲从情欲来贬低纲常法规，以取悦于别人为美。赞同以纲常法规来矫正情欲之偏，使其有所节制。其次，与节欲相关，他主张对欲要止。止即遏止。自谓：

盖人心初动之几，天性见端之良能，而动于后者，感物之余，将流于妄。若遇欲闲邪之道，天理原不舍人欲而别为体，则当其始而遽为禁抑，则且绝人情而未得天理之正，必有非所止而强止之患；逮乎阴柔得中之后，内邪息而外未能纯，乃坚守以止几微之过，乃吉。^④

阳道本质实而刚正，阳甫动而阴即来，虚柔以适于人情，刚不戾物，而贵贱灵蠢皆乐观而就之，阳道亨矣。

柔在上而易流，或至泥于情欲而违于理；刚舍中位，离

① 《艮》，《周易内传》卷四上。

② 《思问录·内篇》。

③ 《贲》，《周易内传》卷二下。

④ 《震》，《周易内传》卷四上。

其类而上，以止阴之过，则声色臭味皆有节而不拂于理，阴之往乃以利焉。^①

人心之初动那一刻，反映性之善端，但心之动后若感于私欲，使其善端隐沦而流于荒诞。遏止私欲不是禁欲，因为天理原并非离开人欲而独立存在，急于禁欲，就会绝弃人情，也不能获得天理。正确的态度是，应该把人欲限制在一定范围内，要把不合理的私欲杜绝在萌芽状态。以阴阳为例，阳道实而刚正，其刚动阴便来，阴阳结合，刚柔适中，刚正不暴戾于物，为亨通。阴柔过度，便会拘泥于情欲而违背天理，此时阳刚应奋起止阴情之过，感性应有节，以不违背理为准，阴情才能得以顺利发展。他不否认情欲，只不过使其更规范，把它纳入理的轨道中，合理的情欲才是正当的。

他论及节欲止欲之法：“过之成也，成于徇迹而妄动；徇物欲，徇意气，皆妄感之迹也。改过不吝，反而求之于心之安，则贤者乐与之亲而气不妄动，神乃可存，所学皆天德之实矣。静专动直，气正而不息，作圣之功，反求诸身心而已也。”^② 人之所以有过错，是由于曲从行迹而妄动，追求物欲、意气，都是妄感之迹象。人应勇于改过，返而求其心之所安，乐于与人亲善，气不妄动，神可保存。专一正直，反求之于身心，才能体认天德。又说：“间，形中之虚也。心之神居形之间，惟存养其清通而不为物欲所塞。”“不以客形之来去易其心，不以客感之贞淫易其志。”^③ 心中精神寓于形体之中，只有注重保存修养，使其纯洁，才不会被物欲所阻塞，不为私欲所困。也就是说，克己，“则不

① 《贲》，《周易内传》卷二下。

② 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

③ 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

徇耳目之见闻而为所固蔽。”中正，“能以神御气，则神足以存，气无不胜矣。”^① 节欲之法不过是反身修己，养心不为物欲所塞。

王夫之对性与天道问题的研究，涉及人与自然、人性，以及理欲等问题。在人与自然的关系上，他重视人，强调了人的主体意识及主体性，并深入到人的内部去探讨人性问题。在人性上，提出天赋人性是善的思想，也即就天生人来说，人都具有善性，不善非本然（天然），而是后天社会环境造成的。这里面包含着一个非常有价值的思想，那就是从天赋人性善的意义上说，人应该是平等的。但他又认为天赋的人性善，是本然而非必然，善对人来说是潜在的，潜在善的现实，还要靠后天努力，亦即人要继承、尽性、尽心、扩充等。这里面又包含另一个有价值的思想，人性善由潜在变为现实的过程，实际上完成了一个由必然王国向自由王国的飞跃。在这个过程中，现实为主人的主观能动性提供了一个自由选择的空间（人在这个空间可继善，可以不继善），从这一点说，人是自由的。人类天性平等，启迪人们向上而自信，人类天性自由，鞭策人们向上努力。人性本善，后天非善，主要是受欲念等因素的影响，由此对人性的探讨，必然引深到理欲问题。他既反对假道学所谓的禁欲主义，也反对晚明以来的人性自然放纵观点，强调了理与欲的联系。一方面，肯定欲的合理性，另一方面，又把欲纳入合乎理的轨道。可以说是他关于人性平等与自由思想的进一步深化。因为承认欲存在的合理性，这对每个人来说都是一样的，人有追求欲的愿望，因此是平等和自由的。但平等与自由总是与社会的秩序和规范联系在一起，不存在绝对的平等与绝对的自由。王夫之提出上述有价值思想，不仅是对《易传》和《孟子》的发挥，同时也有其深刻的社会背景。

中国中古以前的经济，是自给自足的自然经济。至明中期，

^① 《中正篇》，《张子正蒙注》卷四。

随着生产力的发展，劳动生产率的提高，农村手工业开始分化，城市手工业开始形成，凡此促进了商品的交换与流通。在中国东南沿海、长江流域，出现了以商品流通和交换为特色的商品经济萌芽。经济状况起了变化，必然导致阶层关系出现变化。与商品经济的发展相适应，市民阶层崛起，他们起来反对旧的等级制，主张平等、自由，要求发展商品经济。在经济与政治上争取平等与自由，必然反映在思想观念上。明清之际的进步思想家站在时代高度，充分地阐述追求平等与自由的主张。

在经济上，明清之际思想家反对传统的抑商重农，认为工农商三者相辅相成，并举不悖，发展农业，发展工商业，对社会进步都是必需的。但农业仍为根本，因为中国以农业立国，发展农业可以使社会稳定，解决土地问题也是发展工商业的必需。发展农业，就要否定传统的土地制度，改变土地的皇族所有制和地主所有制，制定新的田制。他们提出“惟农为有田”的主张，要不断使土地不断私有化、商业化，把官田变民田，实现耕者有其田，推行富民政策。在主张积极发展农业的同时，他们又提出工商皆本。这反映了明清之际工商市民阶层发展商品经济的愿望。既重视农又重视工商，互通有无，使其共同发展。他们重视对商品和货币的探讨。认为商品是有价值的，其价值依赖于劳动力劳动的程度，这是以劳动的耗费来确定劳动价值。货币的整顿对商业发展至关重要，应寻求货币从小商品经济体制中摆脱出来的办法，建立规范性的国内市场通币制。这对商品经济的发展十分有利。农工商行业上的并存，生产中劳动量与价值量的对比，流通领域中的等价交换，都要求经济上的平等与自由。思想理论上的要求，是现实的市民经济发展的反映。

在政治上，明清之际的思想家反对君主专制，要求冲破传统的旧礼教的禁锢与束缚。他们提出以人的自然权利为基点的自由平等主张，并以此来解决君与民、公与私、个体与类等关系问

题，在上述关系中突出了民、私、个体的价值，体现了个人追求政治上的平等与自由的朴素民主意识。这种朴素的政治民主意识，具有天赋人权说的思想萌芽，是市民阶层在政治上要求得到应有的权益的表现。明清之际的平等与自由的观点，是在市民阶层要求经济上的利益和政治上的权利斗争中，不断形成与确立的，从而推动了市民经济的发展。

在思想上，明清之际的思想家高扬人的价值，导倡人的自由与平等。关于性与天道。黄宗羲提出“人为万物之灵”^①的命题。他说：“天以气化流行而生物，纯是一团和气。人物禀之即为知觉、知觉之精者灵明而为人，知觉之粗者昏浊而为物。人之灵明、恻隐、羞恶、辞让、是非，合下具足，不囿于形气之内，禽兽之昏浊，所知所觉，不出于饮食牡牝之间，为形气所锢，原是截然分别，非如佛氏浑人物为一途。”^②方以智反对程朱的“外气于性”的观点，主张“性之质为气。”他说：“气分为阴阳，则二其性，分五行，则五其性，人物灵蠢各殊，是曰独性。”^③陈确反对宋儒把人性分为“天地之性”和“气质之性”，持性的一元论。反对脱离气、情、才来谈性，不存有抽象的性本体。反对以“气禀”来说明人的善恶、贤愚、贫富贵贱的命定论，强调人性天赋平等。他说：“气禀清浊，诚有不同，则何乖性善之义乎？气清者无不善，气浊者亦无不善。有不善，乃是习耳。”^④人性天赋无不善，不善为后天习杂所致。陆世仪主张，性不能脱离人的形体和气质而独立存在。他说：“性离不得气质”，“气质之外无性”，“离气质而论性必至于禅”。^⑤气质之外无性亦无天

① 黄宗羲：《孟子师说》卷三。

② 黄宗羲：《孟子师说》卷四。

③ 方以智：《性故》。

④ 陈确：《誓言三·气禀清浊说》，《陈确别集》卷四。

⑤ 陆世仪：《思辨录辑要后集》卷四。

理，性与理都寓于气质之中。颜元以生或生理为核心，说：“‘生之谓性’，若以‘天生蒸民，有物有则’，‘人之性也直’等‘生’字解去，亦何害？”^① 反对宋儒区分“天命之性”与“气质之性”。气质之外无天理。

关于理与情欲，陈确从“气质之性”一元论出发，以“生机之自然不容已者”来定义“人欲”，提出“天理皆从人欲中见”的主张。人把人欲当成“生机之自然不容已者”的自然生理要求，人欲不可遏抑，“真无欲者，除是死人。”“盖天理皆从人欲中见，人欲正当处，即是理。无欲又何理乎？”^② 但反对纵欲。唐甄认为，人欲的存在根源于人的自然生理，他说：“盖人生于气血，气血成身，身有四官，而心在其中。身欲美于服，目欲美于色，耳欲美于声，口欲美于味，鼻欲美于香。其为根为质具于有妊之初者，皆是物也。”^③ 五欲根源于人的“血气”，血气乃是人欲赖以存在的自然生理基础。但他反对纵欲主义，说：“人之情，孰无所欲！得其正而安之，不得其正而弃之，是为君子；得其正而溺之，不得其正则强遂之，是为鄙夫。”^④ 对晚明社会纵欲主义的社会危害进行抨击。陆世仪主张天理即寓于人欲之中，人欲之外无天理。颜元反对禁欲主义，说：“人为万物之灵，而独无清乎？故男女者人之大欲也，亦人之真情至性也，你们果不动念乎？想欲归伦亦其本心也。”^⑤ 这些话，旨在批判理学、佛老等的禁欲主义。费密提出“欲不可纵，亦不可禁”，说：“饮食男女，人之大欲存焉。众人如是也，贤哲亦未尝不如是也。”“欲不可纵，亦不可禁者也。不可禁而强禁之，则人不从，遂不禁任

① 颜元：《告子》，《四书正误》卷六。

② 陈确：《瞽言四·与刘伯绳书》，《陈确别集》卷五。

③ 唐甄：《七十》，《潜书》卷上篇上。

④ 唐甄：《贞隐》，《潜书》卷上篇下。

⑤ 颜元：《第一唤》，《存人编》卷一。

其纵，则风俗日溃。于是因人所欲而以不禁禁之。”^①

在人性、理欲上，他们大都持一种自然人性论，人性至善属自然，是天赋的，因此在人格上应相互尊重。论及人性，必然谈到才情，对才情给予充分肯定，反对空谈心性，重视后天在人性形成中的作用。他们提倡以公欲为特征的理欲观，反对抽象的道德至上论、禁欲主义。主张“天理皆从人欲中见”，公欲也好，人欲也好，不是抽象的，反人道的，而是在承认每个人都有欲的基础上的，是自然的，客观存在的。他们提出自然人性的观点，就是要求人格上的自由平等和个性解放，冲破旧秩序的束缚，体现了人的主体意识的初步觉醒。

明清之际思想家从思想上论证的自由平等，为市民阶层追求现实的经济政治上的自由平等提供理论根据，而市民阶层追求现实的经济政治上的自由平等，为在理论上的自由平等，提供现实的基础。因此，明清之际思想界与市民阶层，追求经济、政治、思想等方面的自由平等是互动的。王夫之提出人性平等与自由的思想，与明清之际思想界的上述倡导，大方向相一致。所不同的是，他更多了一些理性冷静的深层次的思考，而非偏激情绪化。同时，他的思想也从一个侧面反映了市民阶层，在经济上、政治上追求自由平等这一社会新动向，打上了他那个时代的烙印。

^① 费密：《统典论》，《弘道书》卷上。

第六章 人生修养与道德伦理观

在性与天道关系上，王夫之认为，人性是善的，因为人性善是天所赋予的，内在于人身的，不善是因为人性受后天环境的影响，人性善为本然而非必然，因此要重视后天的人生修养及人伦的建构。他借解《易》，充分发挥了有关人生修养，以及伦理道德建设的思想。

第一节 《易》与人生

王夫之认为，《易》讲占筮不是目的，只是手段，关注人生是其宗旨。这一点尤其从他对吉凶、悔吝、得失、善恶、义利等范畴的探讨中可以看出。

一 依得失善恶释吉凶悔吝

王夫之以学释占来解释占辞或占卜吉凶的辞句，涉及到吉凶、悔吝、得失、善恶等问题，这些可以说是其“占学一理”思想的具体运用。他认为，人生总会碰到吉凶悔吝，在发挥《系辞》“吉凶悔吝者生乎动”时说：

且夫欲禁天下之动，则亦恶从而禁之？天地所贞者可观，而明晦荣凋弗能禁也。日月所贞者可明，而阴霾暍珥弗

能禁也。天下所可贞者君子之一，而得失忧虞弗能禁也。当其吉，不得不吉，而固非我荣；当其凶，不得不凶，而固非我辱。

如曰“无吉则无凶，无凶亦无悔吝”，则莫如舍君子而野人。野人之吉凶，不出乎井庐者也，则莫如舍野人而禽鱼。禽鱼无所吉，而凶亦不先觉也，则莫如舍禽鱼而块土。至于块土，而吉凶悔吝之端泯，终古而颓然自若也。

不生则肇乎吉，不成乎凶，不貽可悔，不见其吝，而以逍遥乎苍莽，解脱乎火宅。^①

自然界与人类社会总是处在不停地运动变化中，如自然界的明晦荣凋，日月的阴霾晕珥，社会的得失忧虞等，都是不可禁的。有运动变化，就有吉凶悔吝，它们的出现是必然的，人们应该正视这一切，不以荣辱来看待吉凶，逃避吉凶悔吝。即便是野人，也有其吉凶悔吝，除非如禽鱼、块土，才没有吉凶悔吝，但它们已非人类。死亡没有吉凶悔吝，生生不息的世界总有吉凶悔吝伴随。而佛老为了逃避吉凶悔吝，主张不动不生，否定世界生生不已的运动发展，希望或像老庄所说的大鹏，逍遥于天地之间，或如佛家所讲的解脱俗界烦恼。这是不现实的，也是不可能的，他肯定了吉凶悔吝的客观必然性。既然吉凶悔吝不可避免，那么人们将如何面对它呢？他回答道：

盖圣人作《易》以诏吉凶而利民用者，皆佑人性分之所固有，以奖成其德业，非天道之远人，吉凶听其自然也。修之者吉，修其性之良能也。悖之者凶，悖其性之定理也。所

① 《系辞下传》第一章，《周易外传》卷六。

性全体之外，无有吉凶，于此占，即于此学矣。^①

吉凶非天道而远人，吉凶与人性有关，人性本身包括吉凶，吉凶对人来说，是不可避免的。人们应该正确地对待吉凶，重在修身养性，发掘其中的良能，就会逢凶化吉，违背本性之良能，则凶。他强调以道德的力量来对待吉凶，发挥《系辞》“吉凶者贞胜也”说：“而吉者吾道也，凶者吾义也，悔者吾行之几也，吝者吾止之时也。道不可疑，义不可避，几不可逆，时不可违，恒有所奉以胜之。”“夫君子则无所利于吉，而何畏乎非吉？故守贞而一之，而道乃无穷。其示天下，不可无吉也，无吉则道不行；不可无凶也，无凶则义不著；不可无悔也，无悔则仁不复；不可无吝也，无咎则志不恒。”^②把吉凶悔吝当成“道”、“义”、“行之几”、“止之时”，只要在思想上坚持正道、正义，在行为上符合法度，适时，就可以坦然面对吉凶悔吝，不为吉凶遭遇所困。只要守正义，行正道，吉凶不足畏惧。佛老把吉凶悔吝当成洪水猛兽，逃避它，王夫之则正视吉凶悔吝，把它们当成守道行正义的手段。

他讨论得失与吉凶的关系，解《系辞》“系辞焉以断其吉凶”说：“‘吉凶’者，得失之影响。圣人之断吉凶，断之以得失而已。”^③认为《易》不是引导人们趋吉避凶，避祸求福，使个人获利的，而是教人懂得得失、是非之理。又解《系辞》“所乐而玩者爻之辞”说：“‘乐’者，不惊其吉，不恶其凶。‘玩’，熟求其所以然之理也。”^④这是告诫不要追求吉凶，而要把握“所以

① 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

② 《系辞下传》第一章，《周易外传》卷六。

③ 《系辞上传》第八章，《周易内传》卷五下。

④ 《系辞上传》第二章，《周易内传》卷五上。

然之理”，即吉凶辞句中的得失之理。对此进一步写道：

自愿者言之，得失易知也，吉凶难知也；自知道者言之，吉凶易知也，得失难知也。所以然者何也？吉凶，两端而已。吉则顺受，凶无可违焉，乐天知命而不忧。……唯夫得失者，统此一仁义为立人之道，而差之毫厘者谬以千里，虽圣人且有疑焉。故圣人作《易》，以鬼谋助人谋之不逮，百姓可用，而君子不敢不度外内以知惧，此则筮者筮吉凶于得失之几也。固非如《火珠林》者，盗贼可就问以利害。而世所传邵子牡丹之荣悴、瓷枕之全毁，亦何用知之以渎神化哉！是知占者即微言大义之所存，崇德广业之所慎，不可云徒以占吉凶，而非学者之先务也。^①

愚者问吉凶，智者重得失，吉凶易知，得失难定，这是因为吉凶的区别明显，吉则顺受，凶无可违。得失不易把握。因此，圣人作《易》用一些占卜等手段，旨在辅助人理性上的不足，但占问吉凶必须以得失为准绳，这是把占问吉凶纳入得失中加以考察。表明占筮不像《火珠林》之类只问利害，也非像邵雍用数学预测牡丹花何时荣悴，瓷枕如何毁坏，这不过是小人之图谋。“谋利计功，盗贼可以问利害”，此乃“小人徼幸之术，君子所深恶也。”^② 应以崇德广业为务，这才是君子所谋求的。

接着又分析吉凶、得失与善恶的关系。解“吉凶者得失之象”说：“得失，以理言，谓善不善也。”“《易》不为小人谋诡至之吉凶，于其善决其吉，于其不善决其凶，无不自己求之者，示

① 《周易内传发例》四。

② 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

人自反，而勿徼幸、勿怨尤也。”^①从理角度说，得失指善与不善。《易》中所说的吉凶辞句，基于得失之理，即是非善恶的准则。合乎善者为吉，不善者为凶。吉凶之辞是令占者自我反省，不存徼幸心理，不怨天，不尤人。人为不善之事，不可能在占筮中得到吉利。又说：“善以成性，而性皆善，故德业皆一阴一阳之善所生，修此则吉，悖此则凶，吉凶未形，而善不善之理可以前知，不爽乎其数。《易》之有占，率此道也。”^②人性本善，人生的德业由善性引出，因此注重修其善性，这就是吉，否则更是凶。这是以善恶释得失、吉凶。解“无咎者，善补过也”和“忧悔吝者存乎介，震无咎者存乎性”说：

“介”，善不善之间也。本善也，一有小疵，而即成乎不善，故告之以“悔吝”，使人于此忧之，以慎于微而早辨之。动而有过曰“震”。本有咎而告之故，使人知悔其前之过而补之，则犹可以无咎。《易》之所以警惕夫人而奖励之于善者至，非但诏以吉凶而已。

盖祸福无不自己求之者，虽或所处不幸，而固有可顺受之命。故研几精义，谨小慎微，改过迁善，君子自修之实功，俱于《象》《爻》著之。《周易》之兴，与后世技术占卜之书，贞邪义利之分，天地悬隔，于此辨矣。^③

善与不善的临界线是“介”，一点小错误，就可能由善向不善的方向转变，这时就要用占辞“悔”、“吝”等，使人有一种忧患，慎重对待这一细微的变化，尽早加以省察，做到防微杜渐。人有

① 《系辞上传》第二章，《周易内传》卷五上。

② 《系辞上传》第五章，《周易内传》卷五上。

③ 《系辞上传》第三章，《周易内传》卷五上。

错后，《易》的卦辞能告诉其过错的原因，使人知错必改，悔过自新，便可以无咎。《易》奖劝人为善去恶，不是只徒吉凶。人虽处不幸，不得已听从命运的安排。但卦爻辞所诏示的“研几精义，改过迁善，君子自修之实功”诸理，有助于使人改变自己的命运。《周易》，与后来占卜算卦之书，一贞一邪、一义一利，由此区别开来。

他重视人事、人生之理，说：“卦象虽具，而变通参伍之，然后所合之义显焉，辞虽有尽，而卦象通变之切于人事者，圣人达其意于辞中，以劝善惩恶，歆动而警戒之，则鼓舞天下之权，于辞而著，是利用出入，使民咸用之神所寓也。如是以玩索于《易》，然后《系辞》之得失吉凶，皆藏密之实理，而无不可尽之于书矣。”^① 理解卦象卦辞，不在于占筮，而在于追求和坚守义理，注重人事，因为人生哲理都寓含在卦象卦辞中。圣人通过卦象卦辞来警戒人的行为，为人服务。又说：“圣人作《易》，君子占焉，所以善用其阴阳于尽人事，赞化育之中，而非在天有一定之吉凶，人不得而与也。”^② 君子占易并非占吉凶，而是借占来尽人事。

他进一步指出：“吉凶存乎命而著乎象，人所攸往之善，存乎性而视其所趋。圣人正天下以成人之美，远人之恶者，其情于辞而见。故《易》之《系辞》非但明吉凶，而必指人以所趋向。”^③ 吉凶诸卦爻辞所表示的是人生的命运，即避恶趋善等人的本性，圣人作《易》以辞反映人的这一本性。因此卦爻辞所揭示的不是个人的一时一地的吉凶，而是人生应追求的大方向，可以说是对人生命运的一种关怀。又说：“《易》原天理之自然，析

① 《系辞上传》第十二章，《周易内传》卷五下。

② 《系辞下传》第十章，《周易内传》卷六上。

③ 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

理于毫发之间，而吉凶著于未见之先，此其所以为天下至精，而君子之所必尚也。”^①《易》理源于自然，在吉凶未见端倪之先，便能分析其理，说明易理之精深，因此为君子所崇尚。

以上所引诸条都说明一点，即《周易》不单纯问吉凶，非占问个人的祸福，而是把吉凶祸福纳入到得失、善恶等义理范围内，教人通晓得失、善恶之理。

二 以义释利

王夫之提出：“占学一理、得失吉凶一道为义；占义不占利。”^②的观点，强调，得失吉凶与义利相关。他说：“利者，僥得僥失者也；欲者，偶触偶兴者也。仁者，存存者也；义者，井井者也。”^③“利”偶然获得，亦偶然失去，得失皆天理之必然。“欲”是偶有所触自外来者，非天理之固常。“仁”永恒存在，日新日成。“义”有条理而各处所宜。又解“问焉而以言，其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物，非天下之至精，其孰能与于此”说：“‘问’谓卜筮‘以言’，推其辞之义以论理也。‘受命’，不违其所问所言之理。‘向’与响通，‘如响’应声而出，无所差而应之速也。‘遂’，即也。‘来物’，将来之事。‘精’者，研究得失吉凶之故于刚柔动静根抵之由，极其顺逆消长之微而无不审，以要言之，义而已矣。义利之分极于微芒，而吉凶之差于此而判。”^④占问“以言”，是推论其卦爻辞义来论理，“受命”，是不违背筮占所得之理。响指音响之响，形容速度快。“遂”、“来物”，是于是可预知要发生的事情。“精”指以刚柔动静来探究得

① 《系辞上传》第十章，《周易内传》卷五下。

② 《周易内传发例》二五。

③ 《系辞上传》第五章，《周易外传》卷五。

④ 《系辞上传》第十章，《周易内传》卷五下。

失吉凶的原因，审察顺逆消长之细微，而这要以义为归。占卜可以马上预知未来吉凶得失及其缘由，而吉凶得失归根到底，要通过义利之分来判定。

他认为，义利总是相互联系的，并进一步探讨两者关系，其解“是以自天祐之，吉无不利”说：

《易》因天道以治人事，学之以定其所守，而有事于筮，则占其时位之所宜，以慎于得失，而不忘忧虑，则进退动静一依于理，而“自天祐之，吉无不利”矣。天者，理而已矣，得理则得天矣。比干虽死，自不与飞廉、恶来同戮；夷齐虽饿，自不与顽民同迁；皆天所祐而无不利也。利者，义之和也。^①

《易》本于天道而推及人事，占筮所关心的不是个人的吉凶祸福，而是所处的环境和得失之理，使人有一种忧患意识，一切依理办事，天才能保佑，有吉而没有不利的。因为天就是理，自己的行为依于理，就是符合于天。只要符合天理，就无所畏惧，比干、伯夷、叔齐为正义而死，符合天理，得天保佑，无不利。在这里，天理不是上帝意志，而是一种自然法则，只不过有点人格化了。行为符合义理为吉利，说明利与理、正义相联系。又说：“君子之筮，以审于义，而利自在焉”，“若专为筮人而占细事小物之得失利害，则当于理者，亦时相符合，是以圣人亦存而不废焉。”^② 强调从义的角度审视利，把利与理结合在一起，占筮符合理，则不废占。如“因所占以进退精义，则无不利矣。”“谓占

① 《系辞上传》第二章，《周易内传》卷五上。

② 《说卦》第十二章，《周易内传》卷六下。

者玩占而徙义；利者，利用而合于义也。”^① 占卜符合天理和义，才是利。利是利用而合于义。解乾卦《文言》“利物足以合义”，“利者义之和也”说：

“利物”者，君子去一己之私利，审事之宜而裁制之以益于物，故虽刚断而非损物以自益，则义行而情自和也。

“义之和”者，生物各有其义而得其宜，物情各和顺于适然之教，故利也。^②

在这里，“利物”是抛开自己的私利，不仅要关心他人，而且也要关心事物，不要因为自己，而损害客观事物的生长与发展，做到这一点就是义。“义”主要讲的是和谐，大自然的生物各有其生存的价值，万物并存而互不相害，各自发展，使万类生存在一种和谐的环境之中，也就是利。又说：“若夫贞之为言正也，出乎正则入乎邪，即微《易》之戒，岂有不贞而可以微利者哉！贞之为利也，不相离也，贞则利，利必贞也，故有贞凶，而无不利之贞，无不贞之利。且《易》之所谓利者，非小人之利，求荣而荣，求富而富，欲焉而遂，忿焉而逞者也。故曰‘利物’，非私利于己之谓也；曰‘合义’，合于义即利，所谓不以利为利，以义为利也。”^③ 贞即是正，不贞或不正，是不会得到利的，因为贞或正与利相联，贞就是利，利也必是贞，利与贞或正相关。这表明《易》所讲的利，是正当的利，而非小人私利。小人私利只追求物质利益的满足，欲望的宣泄，正当的利是一种公利。“利物”不是自私利己，“合义”指行为符合义，做到这一点就是利，

① 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

② 《乾》，《周易内传》卷一上。

③ 《周易内传发例》一六。

此时的利已经寓于义之中了。因此说“不以利为义，以义为利”，这显然把是不是符合义，当成判断利的标准。

他在《尚书引义》中也对“利物和义”进行诠释：“《易》曰：‘利物和义’，义足以用，则利足以和。和也者合也，言离义而不得有利也。”^① 这再次说明“利物”，即非私利，而是以义为利，也即对事物都有利为利，这就是合义。解同人卦辞“利君子贞”和《彖》“唯君子为能通天下之志”也说：

凡应事接物者，不正而利，其邪弥甚。故《易》无有言利不贞者。君子之贞，无所不利。

君子之利，合义而利物也，非苟悦物情而所欲必得之谓也。

君子之同，同于道也。同于道，则“能通天下之志”，而天下同之。小人之所以同天下者，苟以从人之欲，而利于此者伤于彼，合于前者离于后，自以为利而非利也。^②

君子也言利，但重在心正，《易》言利总与贞相联，只要持守正固，就没有什么不利的。君子之利与贞相联，也就与义相联，因为持守正固就是符合义，君子之利符合义，才能利于物的发展，而非取悦于情欲之谓。君子同于道指同于义，小人则同于欲，每人都趋于利，非但不能获利，反而彼此伤害。君子同于义，才使天下真正获利。又说：“凡言‘利’者，皆益物而和义之谓，非小人以利为利之谓。”^③ “利合于义，则心得所安。”^④ 言利应益于

① 《禹贡》，《尚书引义》卷二。

② 《同人》，《周易内传》卷二上。

③ 《坤》，《周易内传》卷一上。

④ 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

物而和于道义，并非小人所谓的惟利是图之利。人不是不要利，当使利合符道义时，所获利，于心才安。王夫之对义利关系的论述很多，可再引数条：

当其始，倚于一端，而不能统万物始终之理，则利出于偏私，而利于此者不利于彼，虽有利焉而小矣。《乾》之始万物，各以其应得之正，动静生杀，咸惻隐初兴、达情通志之一几所涵之条理，随物而益之，使物各安其本然之性情以自利；非待既始之余，求通求利，而唯恐不正，以有所择而后利。^①

正己无私，不贪利而妄动，则无不利。^②

以义制利，以礼制欲，以敬制怠，则无不可遇之阴矣。^③

不言利者，正而固者必合义之利，故《象传》每统利于正。^④

可益见《易》之言利，皆以合义利物为利，而非如《火珠林》之类，以快志而得财，为小人所喻之利也。^⑤

尽利，精义而行，则物无不利也。^⑥

正其谊不谋其利，慎其始以正其终。^⑦

义利与正、无私相联。利出于偏狭之私，持其一端，利于此而不

① 《乾》，《周易内传》卷一上。

② 《颐》，《周易内传》卷二下。

③ 《姤》，《周易内传》卷三下。

④ 《革》，《周易内传》卷四上。

⑤ 《未济》，《周易内传》卷四下。

⑥ 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

⑦ 《归妹》，《周易外传》卷四。

利于彼，为小利。持守正固，使物各自安其本来之性情，必然获利，利应与正联系在一起，不正而偏不会获得真正之利。端正自己的品行而无私，不为利益所诱惑，也不妄动，无不利。以义来规范利，以理来节制欲，以敬制止懒惰，天理即寓于人情之中。顺从天理之流行，声色货利等，皆属正当的。他由义利之辨引出君子与小人之辨。小人“见利而托义”，小人趋利，以义的名义来追求利，假义求利。君子相反，端正自我，约束其行谊而不图谋获利，谨慎其始以端正其终，以义为大。君子知义利之辨，以存天道为己任，不以一己之利而损天道。小人不知义利之辨，惟利是图，甚至因利而损害天道。

《礼记·少仪》云：“问卜筮，曰：义与？志与？义则可问，志则否。”郑玄注：“大卜问来卜筮者也。义，正事也。志，私意也。”孔颖达疏：“若卜筮者是公义，则可为卜筮；若所问是私心志意，则不为之卜筮。”王夫之对此发挥道：“《礼》：筮人之问筮者曰，义与？志与？义则筮，志则否。”^① 志指个人的意志，《易》本身不言祸福，而谈得失。就是言占卜，也不占个人的私心，而是占义，反对主观意志。在他看来，《易》“言得失也，非言祸福也，占义也，非占志也，此学《易》者不可不知也。”^② 学《易》重在人生修养。他以身与道的关系进一步说明义利：“乃不有其避难之时乎？避难者，全身者也；全身者，全道者也。道为公，德为私。君子之于道，甚乎其为德，而况禄乎？且夫禄以荣道，非荣身也；荣以辱身，斯辱道也。”^③ 君子避难是为了保全其性命，保全性命不是出于私利，而是为了保全其道。道为天地公有，德为人有。君子对于道，更重于德，何况奉禄。食奉

① 《周易内传发例》四。

② 《系辞下传》第八章，《周易内传》卷六上。

③ 《否》，《周易外传》卷一。

禄也是为了荣道，而非为了荣身，荣身则辱其身，也辱其道。君子之荣辱，以道为主臬。

在义利关系上，王夫之以义释利，援利入义，以义为主，这与他在占学关系中，以学释占，以求学为主，是一致的。同时也表明，他一生虽遭遇诸多吉凶祸福，但仍以追求道义为指归。

第二节 生与死

王夫之生当忧患之时，明清之际的历史剧变，以及个人、家庭的遭遇，使他对人生的境遇有深刻地认识和理解，因此在解《易》时，结合时代及自己的亲身经历，充分阐释关于生死的思想。

一 气化知生死

王夫之认为，生与死互相联系，“由致新而言之，则死亦生之大造矣。”^①把生死看成一个日新的发展过程。他的生死观以气论为基础，从《易》的阴阳二气出发论生死，其基本观点是把生死看做气化，即气的聚散、屈伸、盈虚、消息的过程。其解“原始反终，故知死生之说”说：

《易》言往来，不言生灭，“原”与“反”之义著矣。以此知人物之生，一原于二气至足之化；其死也，反于絪縕之和，以待时而复，特变不测而不仍其故尔。生非创有，而死非消灭，阴阳自然之理也。^②

① 《无妄》，《周易外传》卷二。

② 《系辞上传》第四章，《周易内传》卷五上。

《易》言往来不讲生灭，“原”、“反”都从气意义上说，不过是阴阳二气的转换。人物之生死，只表示阴阳二气互相屈伸往来。二气交感则为来，为生，二气反于絪縕而无形的状态，则为往，为死。絪縕之气复化为人物，又为生，为来，如是往来而不已。他区别始终与生死：“‘始终’字，自不可作‘生死’字看。使云‘原生反死，故知死生之说’，则不待辨而自知其不可矣。所以然者，言死生则兼乎气，言始终则但言其理而已。如云气聚而生，散而死，可以聚为始而散为终乎？死生自有定期，方生之日谓之生，正死之日谓之死。但自形气言之，则初生者吾之始也，正死者吾之终也。原始反终而知死生之说，则死生所指有定，而终始所包者广矣。”^① 生死与始终不同，生死从气上说，生死表现为气的聚散，只能从气的角度来理解，且有“定期”。始终则从理上讲，而且范围广大，正是由于其从理上讲及包含广大，才有“原始反终而知死生之说”。又说：“言幽明而不言有无，（张子）至矣。谓有生于无，无生于有，（皆戏论）不得谓幽生于明，明生于幽也。（论至则戏论绝）幽明者，阖辟之影也。故曰是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。”^② 反对老子“有生于无，无生于有”，称为戏论。赞同张载幽明之说，幽明非相生的关系，而是相互转换，表现物质不同的形态，应从这个意义上理解生死。生死不等于有无，人物虽有生死，但作为人物本体的阴阳，无生灭。他论及魂说：

则生之散而为死，死之可复聚为生，其理一辙，明矣。
《易》曰：“精气为物，游魂为变。”游魂者，魂之散而游于虚也，为变，则还以生变化，明矣。又曰：“屈信相感而利

① 《论语·先进篇》二，《读四书大全说》卷六。

② 《思问录·内篇》。

生焉。”伸之感而屈，生而死也；屈之感而伸，非既屈者因感而可复伸乎！

散入无形而适得气之体，聚为有形而不失气之常，通乎生死犹昼夜也。

聚而成形，散而归于太虚，气犹是气也。神者，气之灵，不离乎气而相与为体，则神犹是神也。聚而可见，散而不可见尔，其体岂有不顺而妄者乎！

生死分两端，而神之恒存一；气有屈伸，神无生灭。^①

“精气为物，游魂为变”见于《系辞》，聚为生，散为死，聚散、生死其理相同，都体现阴阳变化，游魂也非鬼，不过是魂散而游罢了。形体的聚散不过是气的变化而已，神是气的灵魂，它不离开气，而以气为体，形体有聚散，聚则可见，散则不可见，但其体，即气总是真实的存在。他说：“性者，天理流行，气聚则凝于人，气散则合于太虚，昼夜异而天之运行不息，无所谓生灭也。”^② 性为事物的本性，它的存在体现自然法则，通过气聚则成为人，气散便归于大自然，气的聚散，如同昼夜运行等自然规律一样，只有发展与变化，而无生灭。又论鬼神，兹举几条：

“鬼神”者，二气不已之良能，为屈为伸之用。……自天地一隐一见之文理，则谓之幽明；自万物之受其隐见以聚散者，则谓之生死；自天地至足之体以起屈伸之用，而生死乎物者，则谓之鬼神。^③

鬼者，归也，归于太虚之缊缊也。

① 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

② 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

③ 《系辞上传》第四章，《周易内传》卷五上。

人者，阴阳合德之神所聚，而相阴阳以协天地万物之居者也。^①

阴阳相感，聚而生人物者为神；合于人物之身，用久则神随形散，散而不足以存，复散而合于细缊者为鬼。神自幽而之明，成乎人之能，而固与天相通；鬼自明而返乎幽，然历乎人之能，抑可与人相感。就其一幽一明者言之，则神阳也，鬼阴也，而神者阳伸而阴亦随伸，鬼者阴屈而阳先屈，故皆为二气之良能。良能者，无心之感合，成其往来之妙者也。^②

天之气伸于人物而行其化者曰神，人之生理尽而气屈反归曰鬼。

神阳，鬼阴，而神非无阴，鬼非无阳，《祭礼》有求阴求阳之义，明鬼之有阳矣。二气合而体物，一屈一伸，神鬼分焉。^③

日中则昃，阳消而阴也；月盈则食，阴消而阳也。阳消则阴息，阴消则阳息，消乘盈而息起虚。人由盈以虚，而不得不消于鬼神；鬼神寓虚于盈，而不得不息于人。不知人之必鬼神，则将爱生而恶死；不知鬼神之必人，则将忻死而厌生。爱生者贪生者也，忻死者绝其生者也。^④

已消者，皆鬼也。且息者，皆神也。然则自吾有生以至今日，其为鬼于天壤也多矣。已消者已鬼矣，且息者固神也，则吾今日未有明日之吾，而能有明日之吾者不运矣。^⑤

① 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

② 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

③ 《神化篇》，《张子正蒙注》卷二。

④ 《丰》，《周易外传》卷四。

⑤ 《思问录·外篇》。

以阴阳二气变化谈鬼神，它们均是阴阳二气的本能，人包括生死两种因素，生即神，死即鬼，生死的变化，也即鬼神的转换，反映阴阳二气往来变化的巧妙功能。鬼神转换可以从以下视角加以考察：其一，阴阳二气的聚散。聚而产生人物的为神，神与人物之体相合，形体久了就会出现衰老，失去存在的必然性，神也将随形散去而成为鬼。神从幽至明，成全人之能，因此与天相通，鬼从明至幽，稀疏（分明）人之能，与人相感通。其二，二气的屈伸。之所以是二气的屈伸，是因为鬼神都包含阴阳成分，是阴阳的合一，阴阳的构成变化引起鬼神转变，乃至人的生死。其三，二气的消息盈虚。对鬼神，应像对待自然界的阳消阴息，阴消阳息那样，自然界有消息、盈虚，人有鬼神之变。就人而言，人与鬼神的关系不过是一种盈与虚的关系，两者相互联系、相互转化，不应绝对对立，否则就会出现，或爱生恶死，或忻死厌生的情况。人类的生与死是自然的客观现象，每个人都会面临此问题，他把生死看成阴阳二气的不断变化，人类的生命由此生生不息，永无止境。论述形神：

故形非神不运，神非形不凭。形失所运，死者之所以有耳目而无视听；神失所凭，妖异之所以有景响而无性情。^①

《乾》、《坤》怒生之气，为草木禽兽，其大成者为人。天地慎重以生人，人之形开神发，亦迟久而始成。^②

形之已成，形开神发而情生焉。感之所生，一因乎成形以后，物之生也类然。^③

① 《大有》，《周易外传》卷二。

② 《系辞上传》第一章，《周易外传》卷五。

③ 《咸》，《周易内传》卷三上。

形为神用则灵，神为形用则妄。^①

未生则此理气在太虚为天之体性，已生则此理气聚于形中为人之性，死则此理气仍返于太虚。形有凝释，气不损益，理亦不杂。^②

神在形中。形散而气不损。^③

形神相互联系，形是神的载体，神是形的灵魂，离开神，形是死物，离开形，神是幽灵。先有形体，有形体后才有神，形神具，情就产生了。感性经验的产生依赖于形，形为其载体，自然界其他物种之生也相类似。从生成过程看，先有形后有神，但形被神所利用才灵，形中有神，形有生气而不损。相反，神被形所利用必然妄为。理气在未生之前处于太虚状态，此为天性，理气在已生之后聚于形体中，此为人性，死是理气回归太虚。生死是形体变化，气并不损益，表现为一个太虚到气聚于形再到太虚的转换过程。论虚实往来：

天地之间，流行不息，皆其生焉者也。故曰“天地之大德曰生”。自虚而实，来也；自实而虚，往也。来可见，往不可见。来实为今，往虚为古。来者生也，然而数来而不节者，将一往而难来。一嘘一吸，自然之势也。

其生也相运相资，其死也相离相返。离返于此，运资于彼。则既生以后，还以起夫方生。往来交动于太虚之中。太虚者，本动者也。动以入动，不息不滞。其来也，因而合之；其往也，因往而听合……转造无心，势不能各保其固

① 《动物篇》，《张子正蒙注》卷三。

② 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

③ 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

然，亦无待其固然而后可以生也。

死此生彼者，一往一来之谓也。夫一往一来，而有同往同来者焉，有异往异来者焉，故一往一来而往来不一。化机之妙，大造之不可为心，岂彼异端之所得知哉！^①

天地间万物运行不息，皆为其生的表现。“生”是天地化育万物的德性。天虚，地实，虚至实为来为生，实返虚为往为死。往来、屈伸、死生，互相倚伏，不可相分，为天道之常。生死更替，新旧产生，是因为太虚本动。只知生而不知死，是割裂生死。欲求生而舍死，不符合人生法则，也有失天道阴阳往来之旨。阴阳往来太虚，相交相离无停止。“死此生彼者”，指往来相互倚存，没有绝对的界限，生死也如此，这是从人类生命长河角度立论，超越个体的生死。他又以古今、日月、昼夜比喻：“又既已为之人矣，生死者昼夜也，昼夜者古今也。祖祢之日月，昔有来也；子孙之日月，后有往也。繇其同生，知其同死；繇其同死，知其同生。同死者退，同生者进，进退相禅，无不生之日月。”^②如古今、日月、昼夜更迭一样，人类的生命也有一个相互更迭的过程，那就是旧的个体生命死亡，新的个体生命不断产生，人类群体由此延续下去。王夫之以上所提及的原反、游魂、鬼神、形神、虚实诸范畴，各有偏重，视角不同，但有一个中心，就是气贯穿始终，把生死看做是阴阳二气变化的过程，揭示了生命生生不息，永无停止的本质，体现其对生死的豁达态度。以气化论生死，可以说是对张载以来气论的继承与发展。

① 《系辞下传》第五章，《周易外传》卷六。

② 《无妄》，《周易外传》卷二。

二 不畏死更珍生

既然“气之聚散，物之死生，出而来，入而往，皆理势之自然，不能已止者也。”那么，“君安生安死，于气之屈伸无所施其作为，俟命而已矣。”^①生死是人生的必然，因此他主张要坦然对待，“安生安死”，“俟命而已矣”。又说：“天之外无道，气之外无神，神之外无化，死不足忧而生不罔。”^②他对待生死的态度是不畏死，更珍生：“道尽则安命，而不以人死为忧，盖生我者乾坤之大德，非己自有生而天夺之。故身为父母之身，杀之生之无可逃之义。”“全形以归父母，全性以归天地，而形色天性初不相离，全性乃可以全形。”^③人尽天道安于其命运，而不以其死担忧，生人者为天地乾坤之大德，并非人自己有生而天夺其生。身是父母所赐，虽杀生顺其自然而无所逃避，但人应保全其形体，使其归于父母，因为身体为父母所生。人也应保全其性，使其归于天地，因此性为天地所赐。形体等感觉与性原不相分离，是一体的，因为保全其性，便可以保全其形，要珍惜生命。又说：“圣人者人之徒，人者生之徒。既已有是人矣，则不得不珍其生。”^④“徒”在这里有比喻意义，圣人为人的体现，人为生命的体现，人类既已存在，就应该珍惜其生命。

王夫之对于生死的态度是，不畏死，但更珍生，他所讲的贞生是珍惜精神生命，因此倡导人生要洒脱，不以物累。于此写道：

① 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

② 《序论》，《张子正蒙注》卷首。

③ 《乾称篇》，《张子正蒙注》卷九。

④ 《临》，《周易外传》卷二。

阴阳之糟粕，聚而成形，故内而为耳目口体，外而为声色臭味，虽皆神之所为，而神不存焉矣，两相攻取而喜怒生焉。心本神之舍也，驰神外徇，以从小体而趋合于外物，则神去心而心丧其主。知道者凝心之灵以存神，不溢喜，不迁怒，外物之顺逆，如其分以应之，乃不留滞以为心累，则物过吾前而吾已化之，性命之理不失而神恒为主。

性性，于所性之理安焉而成乎性，不为习迁也。物物，因物之至，顺其理以应之也。性性，则全体天德而神自存；物物，则应物各得其理，虽有违顺，而无留滞自累以与物竞，感通自顺而无不化矣。

徇物丧己者，拘耳目以取声色，唯我私之自累，役于形而不以神用，则物有所不通，而应之失其理。故惟无我，则因物治物，过者化，而已以无所累而恒正；存神，则贯通万理而曲尽其过化之用。过化之用即用存神之体，而存神者即所以善过化之用，非存神，未有能过者也。

外利内养，身心率循乎义，逮其熟也，物不能迁，形不能累，唯神与理合而与天为一矣。

盖作圣之一于豫养，不使其心有须臾之外驰，以为形之所累，物之所迁，而求精于义，则即此以达天德。是圣狂分于歧路，人禽判于几希，闲邪存诚，与私意私欲不容有毫发之差也。^①

形体为阴阳糟粕构成，感官及其功能皆精神所为，失去精神，感官陷于物欲，人的喜怒等就会产生。心是精神的住所，若驰神外游，趋从感觉去追逐外物，心必然失去主宰。因此必须凝固其心以保存精神，不受外物的诱惑，使其心不为物所累。物过于前，

① 《神化篇》，《张子正蒙注》卷二。

泰然处之，只有这样才能不失性命之理，精神应永远是心灵的主宰。性也如此，性有其理，安于其理才真正成为性，且不为习迁。物也有理，顺其理才能把握。性体现天德，神自存其中，把握物中的理，才不被物累，不追逐物，感通顺应事物而无不化。曲从物欲而丧失自己，是因为耳目限于追逐声色，为自己私心所累，劳神于形，而忘记神。只有无我无私，因物本身以治物，才不为物累。圣人与异端、人与禽兽之区别，就在于防止邪佞，保存其真诚，去一己之私意私欲。

他说：“安遇所以自处，敦仁则必及物。然人之所以不能常其爱者，境遇不齐而心为之变；心为境迁，则虽欲敦爱，而利于物者恐伤于己，仁不容不薄矣。”“君子自存其仁，不为境迁，则物不能累己，而已亦不致为物之累，则因物之利而利之而已。”^①安遇自处，敦仁推及于物，便能做到爱。人之所以不能常爱，是因为境遇不同而心为境迁所变，虽想敦爱，怕利于物而伤害自己，因此不能推广仁爱。君子应自我修养存仁，不为物迁，不为物累，自身不为物累，才能因物之利而利物利己。又说：“圣人所存者神尔”，“存者，不为物欲所迁，而学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以守之，使与太和缊之本体相合无间，则生以尽人道而无歉，死以返太虚而无累，全而生之，全而归之，斯圣人之至德矣。”^②人应保存的是其精神，这种保存，应不为物欲所迁，并通过学习、道德等方式培养它，使其与天合一，有了这种精神，生可尽人道，死则返太虚，生与死均得其全。不以物累，追求一种精神上的人生。他还谈到精神生命与人性的关系问题：

① 《至当篇》，《张子正蒙注》卷五。

② 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

是故圣人尽之人性，而知鬼神之情。尽人之性，时盈则持满，时虚则保和，达才而正情，故其死也，熏蒿昭明，可以配天而作祖。知鬼神之情，始乎虚者无妄，终乎盈者无妄，立命以养和，故其生也，反本亲始，可以体仁而合天。^①

是故必尽性而利天下之生。自我尽之，生而存者，德存于我；自我尽之，化而往者，德归于天地。德归于天地，而清者既于我而扩充，则有所裨益，而无所吝留。他日之生，他人之生，或聚或散，常以扶清而抑浊，则公诸来世与群生，圣人固以赞天地之德，而不曰“死此而生彼”，春播而秋获之，铄铄期报于往来之间也。^②

人应尽人性而知鬼神之情，尽人性，人生有盈虚，但要注意持满与保和，发挥其才，以才正情，人虽然肉体死亡，但其精神可与配天，为人效法。知鬼神之情，人生虽有虚盈，但非不真，人要立命养和，人生则反其本性，体悟到仁，以此来合天。人生的价值在于善的本性，因此要尽性达于人生，人能尽性，生时德行存于人，死后德行归天地。人的生命有聚散，应以追求精神生命为要，此乃和天地之德，德行长存不灭。他说：“故天地之贞化，凝聚者为魂魄，充满者为性情。日与其性情使充其魂魄者，天之事也。日理其魂魄以贮其性情者，人之事也。然后其中积而不可败矣。”^③魂魄与性情是天地变化的两种不同形态，其凝聚为魂魄，其充满为性情，天赋予其性情以充满魂魄，人调理其魂魄来贮存性情，人合于天，其精神更加充实。又说：“有一日之生则

① 《丰》，《周易外传》卷四。

② 《系辞下传》第五章，《周易外传》卷六。

③ 《大有》，《周易外传》卷二。

尽一日之道，善吾生者善吾死也，乐在其中矣。”^① 生当自始至终尽道，这是善用自己生命，善于理解其生则善于理解其死，生不虚度年华，死也死的其所，这样看待生死也是一种快乐。王夫之对历史上诸种人生观进行评论，反对人生的两种片面性：

贪生一，而为苟免，为淫祀，或诡其说为熊经鸟伸、吐故纳新，推而之于悬解以逍遥，缘督以养生，穷极于虚玄，而贪生之情一也。绝其生者一，而为任侠，为兼爱，或诡其说为蔑弃彝伦、残毁肤发，推而之于无生以为缘起，无余以为涅槃，穷极于深幽，而绝其生之见一也。

夫贪非其生而以为贵生，不知人者也。绝其生非可以死而以为达死，不知鬼神者也。^②

贪生两种类型，即腐儒和老庄，腐儒贪生怕死，以为人死后在另一个世界中还活着，因此，祭祀、陪葬等泛滥盛行。老庄贪生则逍遥以养生，幻想在宇宙间遨游，追求永生，达到虚玄，后来的玄学受其影响。绝其生者也有两种类型，即墨子及其劳作派和佛家，墨子及劳作派任侠、兼爱，毁坏肤发，佛家不要人伦，只有涅槃才是最后归宿。贪生贵生者不知人于天地间生生不息的本质，绝生达死者不知生与死是一个阴阳聚散消息的过程。两者都割裂生与死的联系。又批评对生死的三种态度：

且天地之生也，则以人为贵。草木任生而不恤其死，禽兽患死而不知哀死，人知哀死而不必患死。哀以延天地之生，患以废天地之化。故哀与患，人禽之大别也。而庸夫恒

① 《离》，《周易内传》卷二下。

② 《丰》，《周易外传》卷四。

致其患，则禽心长而人理短。愚者不知死之必生，故患死；巧者知生之必死，则且患生。^①

天地间的生命以人为最珍贵。草木等植物任其生而不怜其死，禽兽怕死而不知哀死，人知哀死而不必要怕死。哀死是延长天地之生命，怕死是废除天地之变化，哀与患是人与动物的区别。平庸者患得患失，动物之心在增长，人之理则愈来愈少。愚者不知晓旧的死去新的诞生，因此怕死。奇巧者则知晓死后终究要死，因此怕生。他们都割裂生死之界线，把生与死绝对化，“滞于有者不知死，滞于无者不知生。流俗异端，皆执物之滞于阴阳、昼夜者以为有无。”^② 在王夫之看来，人类与整个大千世界一样，都是生生不息的过程。他进一步批判佛老，指出：

窃疑先儒说死生处都有病在。以圣人之言而体验之于身心形色之间，则有不然者。今且可说死只是一死，而必不可云生只是一次生。生既非一次生，则始亦非一日始矣。庄子‘藏山’，佛氏‘刹那’之旨，皆云新故密移，则死亦非顿然而尽，其言要为不诬。而所差者，详于言死而略于言生。

断不可以初生之一日为始，正死之一日为终也。^③

生死与始终不同，生死只是气的聚散与屈伸，佛老的错误是多谈死而少言生，其实“昧其所以生，则不知所以死，妄欲销陨世界以为大涅槃，彼亦恶能陨之哉，彼有此妄想以惑世诬民而已。”^④

① 《无妄》，《周易外传》卷二。

② 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

③ 《论语·先进篇》二，《读四书大全说》卷六。

④ 《神化篇》，《张子正蒙注》卷二。

“藏山”原于《庄子·大宗师》“藏山于泽”，喻指事物不断变化，不可固守。“刹那”佛语，指一念之间，极短时间。两词皆指变化，佛老以此喻生死的变化，有一定合理之处，但“详于言死，而略于言生”则不可取。生命是生生不息的。理学对生死也有不当之处，把生死与始终等同，且把生与死绝对化。“使此一人焉，必死于此而生于彼，魂魄既分于升降，又各寻其合，而营营往来，交午于道，亦纷诡而必迷矣。故往之或来，来之必往，可信其自然，以为天地之大德。”^①他不同意个体的人死于此而生于彼，认为，死生如来往一样，非人个体行为所为，而属自然而然的，符合天地之德行。人如能坦然地对待“吉凶、得失、生死”，知晓其“为天地之常然而无足用其忧疑，亦可以释然矣。”^②表现一种豁达的胸襟和视死如归的风骨。

他甚至要超越现实，摆脱一切束缚，“人之情所凝滞而不达者，皆以己所怀安之土，为情之所便，因据为道之所宜。既执之以为道，则情力志虑一聚于此，此外虽有甚安之位，甚远之图，皆为智所不及、意所不愿之境。一旦豁然悟其所据之非，风拂水流，尽破拘画之藩篱，乃知昔所为崇高者，非崇高也，退抑乃以止物之忌，而中和可以宰物；昔之所为安处者，非安处也，上达而得其所通，而顺理乃以达情；拓散其分据之心于俄顷之间，已如撤重围而游旷宇。”^③人情凝滞而不豁达，其原因在于怀土，安于现状，此情根深蒂固。若偏执，以此为道，则囿于既定的环境之中，不愿高瞻远瞩。而一旦豁然体悟到自己所居的局限性，便尽破藩篱，才知昔日之崇高者非崇高，昔日之所为安处者非安处。人的身心不再拘泥于过去的小天地，顺天地之理，达人物之

① 《系辞下传》第五章，《周易外传》卷六。

② 《思问录内篇》。

③ 《涣》，《周易内传》卷四下。

情，冲破旧藩篱的桎梏，尽兴尽情地去到广袤浩瀚的天宇中一游。这是一种理想的境界。

第三节 修己与成己

贞生，尤其珍惜精神生命，因此，王夫之也十分重视道德修养。道德修养非外在于人，而是“二气之良能也。”^①道德修养是自身的事，必须反身内修，修己达于成己，这是由人生论进入修养论。

一 虚己敬信

王夫之认为，反身修己首先要虚己，对自己要谦虚。解谦卦初六爻辞“谦谦君子，用涉大川，吉”和九三爻辞“劳谦，君子有终，吉”说：

内卦，体也，谦以修己。外卦，用也，谦以待人。君子之谦，以反己自克而求进于道，非以悦人也。故内卦两言“君子”，而外卦有戒辞焉。“谦谦”者，处不足之地，而特之以歎也。初六当潜藏之位，初学立志之始，知道之广大而知行之不逮，柔辑其心以逊志于道，君子之修也。“用涉大川”而吉者，下学而上达，日见不足则日益，虽以涉浩渺无穷之域，而驯致之，无不吉也。

“劳谦”者，有勋劳而自居不足也。三以一阳止于其位，群阴方在贫寡，己力任其劳而匡济之，乃退居三阴之下，有

^① 《思问录·内篇》。

劳不伐，君子之所以终其德业也。^①

谦卦艮下坤上，谦虚有两义，不仅指对待自己，而且也指对待别人。谦虚在于反身克己，其目的是接近于道，而不是为了取悦于人。初六处谦或不足之地，初学者也一样，其立志伊始，要知道的广大，自己行为的不逮，应虚心潜心于道，下学上达，常见自己不足，才能日渐提高。谦卦上卦坤为三阴爻，下卦艮为二阴爻，其中九三一阳，为阳居阳正位，居于三阴之下，但仍勤勤恳恳，济世匡国，其有功劳而不自我满足、自我夸耀，这才是君子之德行。君子对于谦，“非但以求利也，求得其理而平施之也。”^②又说：“其在学者，虚中逊志，常若不足，而博学多通，强行不倦，则文著而道明。”^③为学当谦逊，常感到自己的不足，才能博学多闻，努力不倦，使文才与大道皆明。

他说：“成物皆成己之事，而后骄心永释；因物顺应而已不劳，而后吝心不生；此广大高明之极也。学者则欲至于大，当勿以小有得而骄；欲几于化，当勿以私有得而吝。”^④物与我统一，把成就事物当成成就自己之事，而后骄心便可永远放下，根据事物的变化来顺应，自己则不劳，而后憾惜之心不生，这才广大高明。学要务求博大，切不可以小有所得而骄傲，要把握化育的征兆，切不可以私有得而憾惜。又说：“唯劳而有功，能以下人，乃君子之谦，非无功可见而但务柔逊以求媚于世。唯以礼自谨，则不期恭而自恭矣。乃功固终不可掩，而抑非无礼之劳，则进不亢而退不自失矣。”^⑤做人要谦虚，有功劳而不自夸，能以礼待

① 《谦》，《周易内传》卷二上。

② 《谦》，《周易内传》卷二上。

③ 《离》，《周易内传》卷二下。

④ 《神化篇》，《张子正蒙注》卷二。

⑤ 《系辞上传》第八章，《周易内传》卷五下。

人，功终自显。不是为了谦虚而谦虚，而是出自本心，真心实意的这样做，这是君子之谦。解晋卦《大象》“明出地上，晋，君子以自昭明德”说：

“明德”者，无私无欲，可大白于天下之德也。日出地而物皆照，非欲人之见之，明盛则自不可掩耳。君子之明德，晓然使天下共喻而无所隐。^①

晋卦坤下离上，离为明，坤为地德，日在地上，为“明德”。明德应无私无欲，其德可以大白于天下。日出地上，万物为其所照，此出于自然之理，非为人而见，其明德自不可掩盖。君子也当效法，其“明德”自然流露，使天下之人共喻而无所隐蔽。又说：“无私无欲，则不待表著于人，而如日之升，有目者共睹之矣。君子之过，天下皆见，况其无过者乎！”^②所谓无私无欲，是从不自我表白，取悦于人，如日之升，有目共睹。君子之过天下皆见，何况其无过。君子做事“独立于流俗之表，世不见知而不惧不闷，抑之而愈光，晦之而弥章。”^③即非为世人的荣辱，只求问心无愧，因此，世人看不到“不惧不闷”，愈是抑晦，反而愈光大。只有虚己才能取信于别人，由此他论信，解丰卦六二《小象》“‘有孚发若’，信以发志也”说：

能信诸己，则足以发人之志也。阳实阴虚，以实之谓信。而《易》每于阴言孚者，人之怀疑，必先有成见于中，窒而不通，则遇物皆见其乖异；虚以受之，自能择善而笃其

① 《晋》，《周易内传》卷三上。

② 《周易大象解·晋》。

③ 《大过》，《周易内传》卷二下。

信。实以言信之用，虚以言信之体也。^①

能自信，便可启发别人之志。从卦爻看，阳为实，阴为虚，实是信。而《易》也以阴为信，意思是说，人有成见于心中，窒而不通，遇物皆见其乖离，由此产生怀疑。但人如能像《丰》六二一阴虚己接受阳施那样，虚己接纳别人，便能择善而笃信。要做到信，对己要虚，此信之体。对人或物要笃实，此信之用。又论敬：“主敬则心不妄动而自无曲挠，行义则守正不迁而事各有制；天下皆敬而服之，德不孤而行之无疑矣。”^② 心要主敬不妄动，自己就不会出现枉屈，行义要守正不迁移，则事各有其规制，如今天下皆佩服，其德行不孤立，必然得以实行。

在他看来，只有忠信笃敬，才能进德修业。如说：“故德以历变而益进，业以应变而益修。乃其所以进、修者，一唯其固有之忠信以存心，而即其言行之谨信以立诚，惕若于退省之余，而不恃其健行之识力；忠信笃敬，参前倚衡，而蛮貊之邦无不可行矣。”^③ 德业在变中得以益进益修，德业之所以进修，是因为其中所固有的忠信存于心中，存心则人的言行谨慎真实，退而反省也常保持警惕，而不自恃刚健有为。做到忠信笃敬，即便是野蛮之邦也可开化。又说：“破一乡之见，而善以天下，离一时之俗，而游于千古，则在下不吝，在上不骄，《涣》之为功于进德修业也。”^④ 破一乡之成见，对社会移风易俗有利，摆脱一时之旧习俗，心情则豁达而超越时间限制游于千古。在下位不得志时不感到吝惜，在上位也不感到骄傲，此乃进德修业之功。

① 《丰》，《周易内传》卷四上。

② 《坤》，《周易内传》卷一上。

③ 《乾》，《周易内传》卷一上。

④ 《涣》，《周易内传》卷四下。

二 中道节止

王夫之认为，修身要守中道。所谓中道就是不偏不倚，恰到好处。他认为中与正相关，论正中说：

“正中”，谓正位乎中也。以贞、悔言之，二、五为上下卦之中，以三才之位言之，二出地上，五在天下，天地之间，大化之所流行，亦中也。《乾》无当位不当位，天化无所不行，凡位皆其位也，中斯正矣，故曰“正中”。“庸”也者，用者，日用之言行也。“在田”，卑迹之事，因人情，达物理，以制言行，出乎身，加乎民，必信必谨，以通志而成务也。刚健以“闲邪”，执中以“存诚”。邪闲则诚可存，抑存诚于中，而邪固不得干也。程子以“克己复礼”为《乾》道，此之谓也。履中而在下，故曰“不伐”。以阳爻居阴位，变民物浊柔之质，反其天性，故曰“化”。凡此皆守约施博之道，德成于己而达物之情，君天下之德于此立焉。及其升乎五位，亦推此而行之尔。是以为天下之所利见，而高明广大之至德，不越乎中庸精微之实学，亦于此见矣。^①

“正中”、“庸”、“在田”、“闲邪”、“存诚”语出自乾卦《文言》“龙德而正中者也”，“庸言之信，庸行之谨”，“见龙在田”，“闲邪存其诚”。正指位正，皆当位，中居于天地之间，中即正，正亦即中，因此正中连用。庸即用，指日用之言行。中与庸相连，表明中道存在于人们的日常行为中，只要守信谨慎，不过度，便可通志成务。性格刚健在于防邪，执中公允便于存诚，防邪可以保存真实，既真实又中正不偏，邪佞不可犯。守约于礼，施博于

① 《乾》，《周易内传》卷一上。

文之道，既能修己又能达物之情，统治天下之德由此而立。高明广大之德为天下人所利见，不外乎持中贵和之道，此乃真正的实学。又说：“不倚之谓中，得其理而守之，不为物迁之谓正。”^①“居中而不过”，“则中以人得正矣。”“而以中道行之。”^②中为不偏不倚，持守其理而不为物迁，即正，出处应以中道行之而不过。他把中与时联系起来，提出时中：

时中之道，进以礼，退以义。浮动而进，进不以礼也；潜移而退，退不以义也。^③

君子之安其序也，必因其时。先时不争，后时不失，尽道时中以俟命也。^④

退不失时，进以遂志，两者皆无过焉，道在观我所行而不在物。自修其身，内省不疚，斯以退不狎于不顺，进不迫于违时，其庶几矣。^⑤

时中之道指，人们进退符合礼义，如不持守时中之道，浮躁妄动而进，不符合礼，潜藏迁移而退，也不符合义。君子行事有其法则，必须根据时间来行事。先于时而不争时，后于时也不失时，既不先也不后，尽道适时持中，以等待命运的安排。人生进退不失时，便能遂其志，退进时中则无过。人生之道重在观察自身的道德行为，而不在物。因此，人应自我修身，反省而不内疚，进退属自然，切莫患得患失。他又把中与刚相连，提出刚中概念。解困《象》“险以说，困而不失其所，亨，其唯君子乎”和兑卦

① 《中正篇》，《张子正蒙注》卷四。

② 《未济》，《周易内传》卷四下。

③ 《咸》，《周易内传》卷三上。

④ 《乾》，《周易外传》卷一。

⑤ 《观》，《周易内传》卷二上。

《象》“刚中而柔外，说以利贞”说：

知命则乐天，“险”而“说”矣。刚中正位，则“不失其所”，唯君子能因困而善用之，故亨。^①

“刚中”则合义以利物，而非以膏粱致人之疾疾；守正以永固，而非诱物邀欢而后遂渝。故《兑》卦之德，唯在刚中。非此，则小人之说，不利不贞，而不足以亨。^②

困卦坎下兑上，人处在困难之际，能知命而乐天，虽处下坎险之境，也能出险，达于上兑（悦），自得其乐。但必须刚健持守中正之位而不失，只有君子才能处困境而能善用困之道。兑卦兑下兑上，刚健持中，符合道义有利于物，而不以膏粱致使人患疾病，操守端正才能永固，不被物所诱惑而随即改变。兑卦之德在刚强正中，小人取悦于别人，既不贞也不利，非亨道。困兑两卦都强调刚中，刚建持中体现人坚定向上的品格，对摆脱困境与克服诱惑十分有意义。

正中、时中、刚中从不同角度反映中道，要做到中，不偏不倚，就必须对不中的行为采取节与止。由此，王夫之进一步探讨节与止问题。节为节制欲望。他解颐卦《大象》“山下有雷，颐，君子以慎言语，节饮食”说：

颐者，言语所自出，饮食所自内也。而观其象，居止以受动，阳在外而闲四阴于内，则“节”、“慎”之道存矣。不知《颐》道者，以随意而言，随欲而食，谓之率性，而君子不谓性焉。不能已于动，尤重其止。如山下之雷，无穷极恣

① 《困》，《周易内传》卷三下。

② 《兑》，《周易内传》卷四下。

肆之动，则以之言语饮食焉可矣。盖尝论之：言语之慎，饮食之节，若细行也，而人欲之流止，天理之存亡莫甚焉。君子小人之大闲，此心之存去，皆于此决矣。夫天之生人，形色皆性，岂使之有口以导入于恶哉！反身而诚，践《颐》之象，顺《颐》之贞，但能止之于俄顷之动，则习而安焉，自远于咎。物不能引我以非道，则大勇浩然之气可养；我不轻随物以妄流，则渊深不测之神可凝。自有天下国家以至于庶人，善恶、吉凶、荣辱之枢机，胥于此焉决矣。^①

颐卦震下艮上，表示言语从口中出，饮食从口中入之义。颐初上为阳，中间四阴，阳防阴，有节制、慎重的意思。不懂得颐之义，则把率性当成“随意而言，随欲而食”。动是固然的，但止更为重要。言语、饮食始终要慎重，有所节制。天理之存亡在于是否能节制人欲横流，君子与小人之辨也在于此。形色属天生的本性，应反身以诚，效法颐卦加以节制，禁止于萌芽状态，才能远离咎害。人能不受物欲的诱惑，而不流于非道，孟子所谓的“浩然之气”，便可以存养。人不轻易随物妄流，《易》所谓的“不测之神”可以凝结，节欲关系重大。又说：

天生百物五味以养人，非有不正者也。人之有唇齿颊以受养，亦岂有不正者哉？滋其生，充其体，善其气，凝其性，皆养之功也。

君子以养人为道也，然岂以徇人之欲哉！

君子谋道不谋食，非求口实者。然养于天下之物，岂有不求而自至者哉！求之有道，则谋食即谋道矣。

饮食言语皆由于口，言欲出而慎之，食欲入而节之，不

^① 《周易大象解·颐》。

宣志而导欲。当使如山下之雷，不迫不溢，枢机谨而心存，嗜欲制而理得，皆所以养德也。^①

自然界物种在于滋养人，人受其养，均属正当。滋养生命，充其身体，和善其气，凝成其性，皆修养之功。君子养人在于养其道，而非曲从物欲。君子谋求于道而不谋求于食，养天下之物在于养人，人求其养，以道求之，谋食也就是谋道。饮食言语皆出自于口，言语欲出要慎重，食欲入也要节制，否则便人欲横流。因此要节欲养德。

他解节卦《大象》“泽上有水，节，君子以制数度，议德行”说：“以泽受水，其容有量，少则润，多则溢。体斯以制度数，量入而出，称事而食，无过，《节》也。体斯以议德行，惠而不费，泰而不骄，无过，《节》也。以泽节水水不穷，以法制用用不匮，以道裁事事不紊。《节》者，养有余之道也。”^② 节卦兑下坎上，有泽蓄水之象，少则干，多则溢。以此来“制度数”，“议德行”，则应“量入而出，称事而食”，“惠而不费，泰而不骄”，即不要过度，凡此皆节制。以泽节水，水不穷尽，以法来限制用，用不匮乏，以道裁断事，事不紊乱。节制或节约为养有余的法则。又说：“勉其不足之谓文，裁其有余之谓节。节文具而礼乐行，礼乐行而中和之极建。”^③ 对于不足的进行勉励，称为文，对于有余的实行裁断，称为节。节有余而补不足，然后礼乐行，中正和谐由此确立。与节相关，他论修身主张止，兹引几条：

而为行为止，行而不爽其止之正，止而不塞其行之几，

① 《颐》，《周易内传》卷二下。

② 《周易大象解·节》。

③ 《乾》，《周易外传》卷一。

则当所必止，一念不移于旁杂，而天下无能相诱。

凡止之道，能终于止者，必其当止而可终不行者也，然而难矣。无静而不动，无退而不进，天之理数、人心自然之几也。故必熟尝乎变化之途，而审其或行或止之几，以得夫必不可行之至理，而后其止也历万变而不迁。

止于至善之定静，而非为遏制者也。于是而止，纯乎正而无妄矣，以修己治人而莫不吉矣。

身者，心之舍，所由以发五官之灵、制言行之枢者也。

身之自任也曰“躬”。反求自尽，躬行君子之道。知止我者以善吾行，无不快之心也。

欲止邪者，必立身于事外，耳目清而心志定，乃察其贞淫，而动静取舍唯吾所载，而不为邪所困。今乃置身于阴浊繁杂之中，横施截抑，抑之太甚而上下交逼，则危其身；所见所闻无非柔暗，孤立不能而将为所移，则危其心。危心之害，甚于危身。^①

君子为行止之道，当行则行，当止则止，行不损害其止的端正，止也不阻塞其行之始。对于行止要专心致志，就不会被物欲所诱惑。止之道在于能终于止，终而不行则止，做到这一点不易。因为静动、退进总是相互联系的，因此必须了解变化的法则，审察其行止的苗头，确有不可行之理，然后再止，虽然有千变万化也不移。止不等于遏制，止有达到之意，达到至善，不是通过遏制，这种止纯正无妄，为修己治人之道。身是心的载体，正是由于身这一载体，心才成为统摄五官之灵，是控制言语行为的中枢。修身在于躬行，躬行应先反身自求，尽己之能，此为君子之道。懂得止，有助于其行，而这取决于心。欲止邪，必须置身于

① 《艮》，《周易内传》卷四上。

事外，耳目清心志定，才能体察贞正与邪淫，并做出自己的裁断而不为邪佞所困。如置身于污浊繁杂之中，滥施裁抑，为上下所迫，则危害其身。身受危害而不能迁移，导致危害其心，害心尤甚于害身。又说：“刚柔各止其所，以相杂而不相治。刚已刚而刚道穷，柔已柔而柔道亦穷；唯其情之所安，势之所便，各逞其志欲，而大乱成矣。”^① “止恶于几微，存诚于不息，圣功之至。”^② 刚柔适度，各止其所而不相害，过刚或过柔，违背中道，只能造成大乱。应把恶遏制在苗头，存诚不息，此乃学圣之功。

他主张，要止恶扬善，“君子之道，美不私诸己，恶不播于人，故善长而恶短。善长者长于所扬，恶短者短于所遏，则善虽微而必溥，恶在著而不宣。盖君子者，以挾天之清刚，消物之害气，长人道而引于无穷。故奖善止恶，以凝正命，于彼于此，无所畛限，无穷之生，一念延之，而人类遂绝于禽狄矣。而苟私善于己，散恶于众，则杀害日进，清刚日微，无穷之生，一人尼之，而人类亦渐以沦亡焉。”^③ 君子做人之道，不嘉美于己，也不播恶于人，因此要扬善抑恶。一扬一抑，善虽微小而必广大，恶虽明显而不被彰扬。君子伸张清刚之气，消除物之害气，助长人道而推引于无穷，因此奖善止恶，以凝成端正性命。如能扬善止恶，人类将根本区别于动物、夷狄。反之，若窃善为已有，播恶于大众，则有损人生日进，清刚之气愈微，人类将最终沦为禽兽。对人过分的要求和行为，他强调要节、止，在日常生活中，则主张慎、俭。解蹇卦《大象》“山上有水，蹇，君子以反身修德”说：

① 《既济》，《周易内传》卷四下。

② 《乾称篇》，《张子正蒙注》卷九。

③ 《姤》，《周易外传》卷三。

山上之水，幽细净凝，还以润山，而不急于流行。君子之修德，取法于此。为之难，言之切，阙疑而慎言其余，阙殆而慎行其余，欤然若不足，意诚而身自润矣。^①

夫欲反身修德者，其若《蹇》乎！事不求成，功不求立，名不求达，实不求遂，其言讷，其行朴，约如不敢，迟如不欲。故山上之水，幽咽静流于坎坷，乃以不竭；蹇蹇者之行，趑趄迟步于道左，乃以不颠；君子之自修，从容抑畏而无驰驱之心，乃以不疾。^②

蹇卦艮下坎上，为山上有水，其水幽细缓缓流淌，滋润山野。君子修德也应取法，行动与言语要慎重，做到言语有怀疑之处应存疑不说，可说的地方也要慎言，行动有怀疑之处不行，可行的地方也要慎行，谨慎其言行，便做到诚意，其身自润。不求速达为之蹇，以蹇之德来反身修德，应做到不急于求事成、功立、名达，其言语要少、行为要朴实，简节寡欲。君子自修，当修其心，不驰心外求。又说：“然时方竞于交饰之文，文有余则诚不足，固不如敦尚俭德者之安吉也。”^③文饰过多，愈加虚而不实，不如敦尚俭德。节、止私欲要无我，养心存神。对此写道：

诚者，成身也，非我则何有于道？而云无我者，我，谓私意私欲也。欲之害理，善人、信人几于无矣；唯意徇闻见，倚于理而执之，不通天地之变，不尽万物之理，同我者从之，异我者违之，则意即欲矣。无我者，德全于心，天下之务皆可成，天下之志皆可通，万物备于我，安土而无不

① 《蹇》，《周易内传》卷三上。

② 《周易大象解·蹇》。

③ 《贲》，《周易内传》卷二下。

乐，斯乃以为大人。

澄心摄气，庄敬以养之，则意欲不生，虚而自启其明；以涵泳义理而熟之，不使间断，心得恒存而久矣。此二者，所以存神也。

存神顺化，则仁无不至，义无不尽。^①

“诚”是成就自身，“非我”指没有人身，则道无处搭挂。无我中的“我”，指私意私欲。欲望有害于天理，使善信之人几乎不可见。如果意念曲从闻见，依附于理而固执，而不通晓天地之变化，不穷尽万物之事理，与我相同则遵从，与我不同则反对，此意念就成为私欲。无我，并非指无身体，而是指无私欲之心。人有公德公心，则可成就天下之事务，通达天下之志向，我（我之公心）统摄万物，成为万物的真正主人，此乃大人之心境。存神有二方面：其一，澄清其心，调节其气，以庄敬的心态存养其心，则私意私欲无从生，虚其心而其明自开。其二，以涵泳义理而成熟其心，不使其中断，其心得以永久保存。养心则存神。做到存神，便能顺应其变化，必然达到仁义。

他强调，节欲也要刚强，有恒心。如乾之为德，“在人为性，在德为仁，以一心而周万理，无所懈，则无所滞。君子体之，自强不息，积精以启道义之门，无一念利欲之间，而天德王道于斯备矣。”^② 乾卦之德，在人为性，在德为仁，心纯一而包含万理，刚强不懈滞。君子体乾之德行，自强不息，开启道义之门，没有丝毫私利和欲望，天德王道由此而备。又说：“《恒》者，不随顺于物而自守之道也。”“小人反是，自立无常，随感而动；受物不

① 《神化篇》，《张子正蒙注》卷二。

② 《乾》，《周易内传》卷一上。

虚，枯过不迁。”^①守道要恒，不要随波入流，不为物迁，由此看修养非一劳永逸，而是一个无止境的过程。

三 学知践履

王夫之肯定学知与践履对修养至关重要，反身修己离不开学知：他论学有云：

学，谓穷理精义以尽性之功。

善人而学，则洗心藏密而入圣之室矣，圣非不可学而至也。

然废闻见而以私意测理，则为凿为妄，陷于大恶，乃圣人之所深惧。盖存诚以烛理，则闻见广而知日新，故学不废博，而必以存神尽心为至善。^②

好善恶恶，德性也，领者，顺其理而挈之也。阳明之德，刚健而和乐，阴浊则荏苒而贼害以攻取于物，欲澄其浊而动以清刚，则不可以不学。学者用神而以忘形之累，日习于理而欲自遏，此道学问之所以尊德性也。

存养以尽性，学思以穷理。^③

穷理尽性关键在学，只有通过学习，洗心反思，才能达到圣贤的境界。学要重感性经验，感性经验增多，学必博。好善厌恶是人本来的德性，阳气之德性刚健和乐，阴气则浊而有害，追求于物，要去浊澄清，必须学，通过学习可存神而摆脱形物之累，每天学习理而不间断，私欲自然会得到遏制，学习的目的是为了提

① 《周易大象解·恒》。

② 《中正篇》，《张子正蒙注》卷四。

③ 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

高自己的德性。尽性需存养，穷理需学思。解坎《大象》“君子以常德行，习教事”说：“君子之学诲以之，则不厌不倦。‘常德行’者，月无忘其所能。‘习教事’者，温故而知新。”^①君子之学教人，从不感到厌倦，德行与学业都应长期坚持，只有这样才能无所忘怀，此为“温故知新”。又说：“君子之道，学之者一以圣人为归，而博约文质、本末先后之异趣，各以其质之所近而通焉。乃恐其专己而成乎私意，则取益于同门同志之学者，相与讲习，各尽其说以竞相辨证。”^②学，以做圣人作为其指归，博约文质、本末先后有所不同，各自根据自己的特质来求通达。如果避免专己而为私意所掩，就应该与同门相互学习，取长补短，各以其所长相互印证。

学要立志。他说：“志立则学思从之，故才日益而聪明盛，成乎富有；志之笃，则气从其志，以不倦而日新。盖言学者德业之始终，一以其志为大小久暂之区量。”^③先要立志，然后加以学习思考，因此才愈来愈聪明而富有。志要笃信，气从志不倦而日新，学以德业为始终，此皆以志之大小长短为判。解渐卦上九《小象》“不可乱也”说：“志不降，身不辱，孰得而乱之？”^④意志坚强，身不屈辱，任何人也不能使其混乱，就是说乱由意志薄弱造成。王夫之论学，把知与行联系起来，强调行的作用：

故以在人知之知行言之：闻见之知不如心之所喻，心之所喻不如身之所亲；行焉而与之不齐之化遇，则其欣拒之情、顺逆之势，盈虚之数，皆熟尝之而不惊其变，行之不息，知之

① 《坎》，《周易内传》卷二下。

② 《兑》，《周易内传》卷四下。

③ 《至当篇》，《张子正蒙注》卷五。

④ 《渐》，《周易内传》卷四上。

已全也。

知作，其功；知能，其效也。在知曰“易”，理有难易；在能曰“简”，事有繁简。

其在人，则知行皆一以贯而道无多歧。^①

从人的知行角度看，以闻见为特征的感性之知不如以心为特征的理性思维，而理性思维又不如亲身经历，践履可知事物变化之复杂性，反复践履，正所以把认识赋诸实践，因此是认识的完成。《易》把“知”当成理有难易的“易”，把“能”看成事有繁简的“简”。“作”、“能”即是行，知行合一，也即知与功效的统一。心知感觉都限于人的主观，而未达于客观，只有不断的实践，才能获得完整的认知，修身重在践履。解乾卦《文言》“君子以成德为行，日可见之行”说：“君子学之，则务成乎刚健之德，以下学，以上达，以出以处，以动以静，以言以行，无日无事不可见之于行”，“唯自强之道，万行之统宗，而功能之所自集也。”^②君子之学务求刚健之德，下学上达，出处、动静、言当见之于行，自强之道必须通过践履完成。又说：“温故知新，非以侈见闻之博；多识而力行之，所得者皆可据之以为德。”^③突出了实践在自我修养中的积极意义。

他虽然强调践履的作用，但也注意到人主观能动性，说：“夫不言者在方言、不行者在方行之际，则口与足之以意为主者也。故‘意诚而后心正’，居动以治静也。而苟以不言不行为所自出也，则所出者待之矣。是人之将言，必默然良久而后有音；

① 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。

② 《乾》，《周易内传》卷一上。

③ 《中正篇》，《张子正蒙注》卷四。

其将行也，必踟躇立经时而后能步矣。”^①言与行虽然通过口与足来完成，但应以意为主，意诚而不伪，心才得正，言也好，行也罢，都要通过意，才能实施。意是描述人的观念形态的概念，主观能动性对人的行为至关重要。又说：“知之尽，则实践之而已。实践之，乃心所素知，行焉皆顺。”^②穷尽其知，即知的完成要靠实践，实践不过是践履了内心已经知晓的东西，也就是说行其所知，行皆顺。这表明人的任何行为都是有目的，而非盲目的。

他告诫，修养不可急于求成，要循序渐进，发挥蒙卦道：“安于未有知而不妄行，则未为善而抑未习于不善，童蒙待启之象。”“君子诲人不倦，而师道必严”，“所以善诱。彼志在躐等，不能以三隅反，而复以一隅问者，乃全求诸人而不求诸己，愈读则愈蒙；其蔽也贪多闻，侈奇袤，见异说而迁。”必将“尽弃其学而陷于左道。”^③未知而不盲目去行，未善而也未习于不善，有儿童幼稚时等待发蒙之象。君子教人应不感到厌倦，要善于启发诱导，循序渐进，如果越级速成，不能举一反三，又责怪别人而不反身求己，就会愈来愈昏蒙，陷于旁门左道，这是由于贪多的缘故。又说：“德行之常，非必一德；教事之习，非仅一教。有本而出，源源不舍，则德日以盛，教日以深。”^④德行与教事不是一蹴而就的，需要长期培育，所以，德日盛，教日深。因此，强调畜聚德行，“畜其德业，而不急于功化，则学问益充，宽仁益裕，德自日新而盛，其资于养者深矣。”“君子安安而能迁，聚而能散，不欲多畜也。唯学问之事，愈多而愈不厌，皆足以养德。”^⑤畜养的不是物质而是德业，不要急于功利，学问就

① 《震》，《周易外传》卷四。

② 《至当篇》，《张子正蒙注》卷五。

③ 《蒙》，《周易内传》卷一下。

④ 《周易大象解·坎》。

⑤ 《大畜》，《周易内传》卷二下。

会日益充实，宽仁日益富足，德日新月异，这都有赖于畜养。君子的聚散不以物质财富，而以德，学问之事愈多愈好，在于以学畜养其德。由此，批判陆王异端邪说：

故克己之学，唯颜子而后告以“四勿”之刚决，而非初学之可与。止之急，则必不能敦。异端之所以无定守，而为陆王之学者终于无忌惮，皆未历乎变而遽求止也。^①

《渐》之所以利也。世之为学者不知此义，灭裂躐等，而鄙盈科之进为不足学。自异端有直指人心见性之说，而陆子静、王伯安附之，陷而必穷，动之不善，宜矣。

君子体德于身，居之安而善俗，敦教于俗，养以善而自化，皆由浸渐而深。《渐》者，学、诲之善术也。世岂有一言之悟而足为圣之徒、俄顷之化而令物皆善哉！异端之顿教所以惑世而诬民也。^②

“四勿”出于《论语·颜渊》，颜渊问孔子克己复礼的条件，孔子回答说：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”王夫之认为，克己复礼之学只有颜渊才能做到，因此孔子以“四勿”示之，至于初学者不可能达到。修养要循序渐进，切不可急于求成。而陆王之学受佛老的影响，讲求顿悟，欲速则不达。渐卦有渐进之义。遗憾的是当世学者不悟此义，试图超越等级冒进，不足取。“直指人心见性之说”指禅宗的自悟顿悟之说，此说主张不假外修，不必经历累生累世的修炼，能自悟、开悟，就能见性成佛。此说被陆九渊和王守仁所继承，必然陷于空疏。君子之德由身体力行而体现，其居则安，布施教化于风俗，以善来自我修

① 《艮》，《周易内传》卷四上。

② 《渐》，《周易内传》卷四上。

养，凡此都有一个循序渐进的过程，学习、教诲并非一劳永逸，一蹴而就。世间不存在仅凭一言之悟而成圣人之徒、瞬息之变而使万物皆成善的现象。佛教所谓的顿悟之教，不过是惑世诬民。

他意识到，修养非一日之功，是因为人生有限而道无止尽，说：“道之在天下也，岂有穷哉！以一人之身，藐然孤处于天地万物之中，虽圣人而不能知、不能行者多矣。”“念道之无穷而知能之有限，故学而知其不足，教而知困。”^①人不能穷尽天下之道，因为人对于天地大道来说太渺小了，即便是圣人也有许多未知未能之处。知晓道的无穷，人类知与能的有限，因此要不断地学习、教育以接近于道。又说：“故人之于道，唯有不足，无有余；唯有不及，无有太过。尽心乃能知性，止至善而后德以明、民以新，故曰‘圣人，人伦之至’。道二，仁与不仁而已，无得半中止之道也。”“君子自修之序，自不急于见功。”^②人生有限，对道的体认只有不足而没有有余，只有不及而没有超过。尽心、知性、止善、明德、新民，为圣人所倡的最高人伦目标。道只有仁与不仁之别，不存在半途而废之道，意思是说求仁道非一劳永逸的，而需要不间断地探索。君子重视自我修养的循序渐进，反对急于见功的短期效应。要“不自居其成，积学以待问，补过以尽忠，敬戒而无违，纯乎顺也。”^③

第四节 道德与人伦

在王夫之看来，修身的最终目的是确立道德规范，道德规范

① 《谦》，《周易内传》卷二上。

② 《乾》，《周易内传》卷一上。

③ 《坤》，《周易内传》卷一上。

的确有助于建立一种和谐的人伦关系，尤其是家庭关系，这对社会稳定十分必要，这是由修养论转入对道德伦理的探讨。

一 伦理道德

王夫之讲的伦理道德包括仁、义、礼、智、信、勇等。他说：“仁、义、礼、信，推行于万事万物，无不大亨而利正，然皆德之散见者，《中庸》所谓‘小德’也。所以行此四德，仁无不体，礼无不合，义无不和，信无不固，则存乎自强不息之《乾》，以扩私去利，研精致密，统于清刚太和之心理，《中庸》所谓‘大德’也。”^①仁、义、礼、信四德推广到万事万物，使其顺畅发展，而这是德的一种实施，此为《中庸》所谓“小德”。人身体力行此四德，像乾卦那样自强不息实行仁义礼信之四德，正心诚意修身，这是《中庸》所讲的“大德”。修身之德比施于万事万物之德更重要。他论及诸德的关系：

礼义，仁义之用也。

仁者，生理之函于心者也；感于物而发，不待感而始有，性之藏也。人能心依于仁，则不为物欲所迁以致养于性，静存不失。

义者，心所喻之物则也；知者，仁所发见之觉也。

仁所以立义之体，仁熟则义自正矣。

仁义之相为体用。

上达于天，屈伸之理合一，而不疑时位之不齐，皆天理之自然，富贵厚吾生，贫贱玉吾成，何怨乎！治己则去物之累，以责人之心责己，爱己之心爱人。

^① 《乾》，《周易内传》卷一上。

礼运本天地日月之化而推行于节文，非知化者不能体。^①

仁指人之生理函于心。它具有两种表现形式，或有感于物而发，或不待感而原来就有，藏于性中。人心能依从于仁，就不会被物欲所牵引，以至于修养人之性，静存不失。义是心所晓喻物之规则。仁为义之体，仁成熟则义自然得正。仁上达于天，与天之理合一，而限于时位之不齐，皆天理之自然，富贵厚我之生，贫贱帮助我之成，无所怨恨。修己而不以物累，应以责备别人之心来责备自己，以爱己之心来爱别人。礼仪非社会原有，而是体天地之化而推行的节文。仁与礼的关系是，仁为体，礼为仁之用，此用非虚，“礼者，仁之实也。”^② 礼为仁之实，礼体现了仁的精神实质。（知）智是体现仁的感觉。仁与智的关系是，“智、仁、勇皆天德，而非仁以为之本，则智伤于察，勇伤于傲，自恃为德而以损天下，故君子慎德。”^③ 如不以仁为本，那么，智（知）就会限于观察，勇则损于骄傲，只以智勇为德，有损于天下，因此君子对待德也应慎重，智、勇以仁为本。又说：“万事万物皆天理之所秩叙，故体仁则统万善。”^④ 仁为天理之自然，万事万物又皆为天理存在与变化，因此体仁便可以统万善。诸德当以仁为本。

他又谈及（知）智与仁、义、礼、信诸德的关系，说：“知因虚以入实，其用下彻；礼用器以载道，其用上达。”^⑤ 虚谓天，实谓地，知天而用于地，即“下彻”。礼即理。在天为理，在人

① 《至当篇》，《张子正蒙注》卷五。

② 《賁》，《周易外传》卷二。

③ 《賁》，《周易内传》卷二下。

④ 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

⑤ 《系辞上传》第七章，《周易外传》卷五。

为礼。阴阳二气凝聚而为人物，人物必具天理。而此禀受之理又因其器的不同而有异。只有统摄万人万物之理，才能见天理之全，即“上达”。天道下彻，地道上达，天地此往彼来，密不可分。“谨小慎微，循乎天理之秩序而不敢逾越，礼之卑所以广业也。”^① 人行事谨小慎微，遵循伦理规则而不超越，依礼办事，可扩大事业。他认为，智离不开此四德，把智与四德是知与行的关系：

是故夫智，仁资以知爱之真，礼资以知敬之节，义资以知制之宜，信资以知诚之实；故行乎四德之中。

是夫智，不丽夫仁则察而刻，不丽乎礼则慧而轻，不丽乎义则巧而术，不丽乎信则变而谄，俱无所丽，则浮荡而炫其孤明。幻忽行则君子荒唐，机巧行则细人捭阖。故四德可德而智不可德；依于四德，效大明之用。^②

先儒皆以智配贞，而贞者正而固；循物无遗，正也，终始不渝，固也，则贞之为信，明矣。即以木火金水言之，《坎》之《象》曰“行险而不失其信”，则君子之取于水者，取其不舍昼夜之诚，非取其曲流委顺，遇员而员，遇方而方之诡随也。君子之智以知德，仁而不愚，礼而不伪，义而不执，信而不谅，智可以周行乎四德而听四德之用。智，知也，四德，行也。匪知之艰，惟行之难，行焉而后可为德。^③

智离不开仁义礼信这四德，对于智，仁资助使其爱真切，礼资助

① 《系辞上传》第七章，《周易内传》卷五上。

② 《乾》，《周易外传》卷一。

③ 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

使其敬有节，义资助使其因地制宜，信资助使其诚实。智如果不依附于仁义礼信，就会使其本身具有的细仔、聪慧、奇巧、变化诸特点，甚至转化为坚刻、轻浮、数术、诡谲，这样的智虚无飘渺，无有依托。智必须依赖于仁义礼信四德，才能发挥其效用。“知者，知礼者也。礼者，履其知也。”^① 所谓知者，知礼，礼则践履其知，知行合一。先儒以智与贞相配，贞即正固，遵循物而无遗为正，终始不渝为固，贞为信。坎卦《彖传》说“行险而不失其信”，君子取法水，取其不舍昼夜奔流向前之真实，而非取其委曲顺受，如遇到石头等阻碍便随其形状而改变。另外，智又对四德有积极意义。君子以知德为智慧，为仁而不愚蠢，行礼而不伪善，仗义而不固执，守信而不推想，智贯通仁义礼信之四德。智慧属知，四德属行，知与四德是知与行的关系。与其说知难，不如说行更难，践履之后才实现其德。

王夫之认为，道德修养与人伦关系的建立，紧密相联，“秩叙明则礼乐兴。”^② 尊尊、长长、亲亲等人伦秩序分明后，礼乐才能兴起。道德人伦关系又与性及天道相关，他说：“仁之于父子，义之于君臣，用也；用者必有体而后可用，以此体为仁义之性。”^③ 仁对于父子，义对于君臣，都是人善性之用。用者必有其体，有体才有用，这一体是仁义之性，即人之善性。又说：“人物同受太和之气以生，本一也；而资生于父母、根荄，则草木鸟兽之与人，其生别矣。人之有君臣、父子、昆弟、夫妇、朋友，亲疏上下各从其类者分矣。于其同而见万物一体之仁，于其异而见亲亲、仁民、爱物之义，明察及此，则繇仁义行者皆天理

① 《思问录·内篇》。

② 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

③ 《诚明篇》，《张子正蒙注》卷三。

之自然。”^①人与万物相同之处，在于都因太和之气而生，由于母体不同，出生以后相互区别。与动物界不同，人类社会有五伦等，以此分别上下。人类社会中人人与人的相同之处，所体现的是仁，不同之处则是仁在不同的人伦关系中表现有差异，如家族之间要相互亲爱，统治者对人民要仁爱，这种仁爱应推及万物。行仁义皆为天理应有之义。

尤其是天道为道德人伦关系提供了理论根据，他于此写道：“少长有等，老稚殊用”，“人之良知良能，自知长长、尊尊、贤贤，因天而无所逆。其序之也亦无先设之定理，而序之自天，在天者即为理。”“小大高下分矣，欲逾越而不能”，“尊尊、贤贤之等杀，皆天理自然，达之而礼无不中矣。秩序人所必繇，而推之使通，辨之使精，则存乎学问，故博文约礼为希天之始教。”^②少长有差等，老小有不同之用，人的良知与良能所俱有的就是尊重父兄，尊敬贤人，这是根据天而不可逆的。长幼之序并无人先设之定理，此序来源于天，在天者为理。小大高下等极之分不可逾越。尊长，礼贤等伦理，皆天理自然，人的行为符合礼则适中。人必须遵循伦理秩序，约之以礼，乃天之所教。他把天搬出来，其用意是强调道德伦理的神圣不可侵犯性。

二 人伦关系

关于一般人际关系，他认为，要分辨君子与小人，应“内君子而外小人，君子坐而论道，而小人器使”，“内之则道行而贤者汇进，善日以长；外之则谗贼不行而枉者化直，恶日以消。”^③重用君子、贤人，远离小人、谗贼，与君子谈论大道，驱使小

① 《作者篇》，《张子正蒙注》卷五。

② 《动物篇》，《张子正蒙注》卷三。

③ 《泰》，《周易内传》卷一下。

人，便可使枉者变直，善者日增，恶者日减，社会风气向好的方向转变。君子之交应和而不同，他论道：

君子之与人也，同为君子，则以异相切磋，而不雷同以相袭，故异而不伤其和。……善用《睽》者，用之于所同，不党也；不用之于所异，则不争也。^①

离群索居，则虽有高贤，覩面而失之。君子友天下之善士，而鄙夫日嚙啜于户庭妇子之间。

君子之交，近不必比，远不必乖。是以尧亲九族，而必明俊德，施及于百姓黎民；周道亲亲，而宾三恪，怀万邦。^②

君子之交，以道合而无所昵，故曰“周而不比”。^③

以诚感者，故以诚应。^④

勿以己之居贞而强人同己，君子达人情。^⑤

人与人而相于，则未有可以漠然者矣。故上而不谄，所以交上也；下而不渎，所以交下也。不丧其节，不昵其情，止矣。^⑥

君子来往，相互切磋，不雷同相袭，而是异中求同，但又不搞个人宗派，这体现睽卦所说的“君子以同而异。”人与人共处在社会中，没有彼此不关心的。君子不应超脱独立，如果离群索居，就是有高贤相遇，也不会发现。君子应友善广交天下贤士，交往

① 《睽》，《周易内传》卷三上。

② 《同人》，《周易内传》卷二上。

③ 《比》，《周易内传》卷一下。

④ 《中孚》，《周易内传》卷四下。

⑤ 《颐》，《周易内传》卷二下。

⑥ 《否》，《周易外传》卷一。

非彼此比附亲昵，应做到近者不依附，远者不疏离，尧既亲九族，又由近及远，推及天下百姓，周道，除亲亲族外，也宾三属而怀万邦。君子交往以道为追求目标，应以诚相待，宽以待人，不以自己的主观意志强加于人。对上相交不要设计，对下相交不轻慢，既不丧失节气，也不亲近徇私情，这才是正当的人际关系。

古代的人伦关系以家庭为中心，王夫之重点分析了家庭关系。他从天人合一角度论述了尊重父母与尊重天地是一致的：

尽敬以事父，则可以事天者在是；尽爱以事母，则可以事地者在是；守身以事亲，则所以存心养性而事天者在是；推仁孝而有兄弟之恩、夫妇之义、君臣之道、朋友之交，则所以体天地而仁民爱物者在是。人之与天，理气一也；而继之以善，成之以性者，父母之生我，使我有形色以具天性者也。理在气之中，而气为父母之所自分，则即父母而溯之，其德通于天地也，无有间矣。若舍父母而亲天地，虽极其心以扩大而企及之，而非有惻怛不容已之心动于所不可昧。是故于父而知乾元之大也，于母而知坤元之至也。此其诚之必几，禽兽且有觉焉，而况于人乎！故曰“一阴一阳之谓道”，乾、坤之谓也；又曰“继之者善，成之者性”，谁继天而善吾生？谁成我而使有性？则父母之谓矣。继之成之，即一阴一阳之道，则父母之外，天地之高明博厚，非可殫等而与之亲，而父之为乾，母之为坤，不能离此以求天地之德，亦昭然矣。^①

尽己之敬来侍奉父亲，本此就可以侍奉天；尽己之爱侍奉母，本

^① 《乾称篇》，《张子正蒙注》卷九。

此就可以侍奉地；守己之身来侍奉父母，这便是体天地而对民仁慈，对物友爱。人与天，理气合一，人继天之纯善，成就己性，要靠父母，因为父母生我，使我有形色等天性。天地的本性为父母所分有，从父母往上追溯，人之德通于天地。如果离开父母而亲善天地，虽极为诚心推扩，也达不到。因此侍奉父而知乾元之大，侍奉母而知坤元之至。只有侍奉父母，才能侍奉天地。不能离父母来求天地之德，父母是人体天地之德中介。他说：

父母者，吾之所生成者也，因之而推其体，则为天地；因此而推其德，则为乾坤。天地大而父母专，天地疏而父母亲，故知父母而不知乾坤者有矣，未有不知父母而知乾坤者也。思吾气之所自生，至健之理在焉；思吾形之所自成，至顺之理在焉；气固父之所临，形固母之所授也。故敬爱行，而健顺之实、知能之良，于此而凝承以流行于万理，则见乾于父，见坤于母，而天地之道不违矣。^①

子女由父母所生，由此而推及生育之体，则为天地，人为天地所生。由此而推其德，天地生育之德为乾坤。天地大，父母小，天地疏，父母亲，因此人知其父母而不知天地之德乾坤。想到我气之所自生，阳刚至健之理则存在，想到我形之所自成，阴柔至顺之理则存在，气为父之所施，形为母之所授，因此敬爱得以施行。父母生成子女均体现乾坤健顺之实、知能之良，乾坤健顺、知能为天地之德行，此种德行于父母生育子女中显现，尊敬父母与尊天地、乾坤一致。在这里，人伦关系打上自然的印迹，天人关系具有伦理的色彩，使人伦关系具有合法性。再举几条：

^① 《说卦传》第十一章，《周易内传》卷六下。

天地之心，性所自出也。父母载乾、坤之德以生成，则天地运行之气、生物之心在是，而吾之形色天性，与父母无二，即与天地无二也。

由吾同胞之必友爱，交与之必信睦，则于民必仁、于物必爱之理，亦生心而不容已矣。

家之有宗子，父母所尊奉者，乃天之秩叙，在人心理，必奉此而安者。

家之有长幼，必敬而慈之，故心从其类，有触必感。此理人皆有之，最为明切。

惟遏欲可以养亲，可以奉天；惟与人为善，则广吾爱而弘天地之仁。

有一日之生，则受父母之生于一日，即受天地之化于一日。顺事以没，事亲之事毕。^①

天地之心是人性生成的原由，父母体乾坤之德使其生成，天地运行之气、生物之心在这里得以显现，人的形色等天然之性，与父母相同，也即与天地不二。人与天合一，人与人也合一，他从我与同胞相互间必然有友爱之理出发，推及人与人交往，必定相互诚信和睦，对于民众必定仁慈，对于事物必定有友爱之理。家里的长幼之序，亦即天的秩序，家有长幼，幼对长必须尊敬，长对幼也要慈爱，人心从其类，有触必有感，这种道理人皆懂。只有遏制自己的私欲才能孝敬父母，侍奉天。只有与人为善，才能推广所爱，弘扬天地之仁。人每生存一天，就要不辜负父母所给予的生命，也即天地所赋予的生命。只要父母在一天，就要尽孝道。“子之事父，柔顺卑逊，极所以养之，岂患有余哉！然孝子

① 《乾称篇》，《张子正蒙注》卷九。

尽道以事其亲，无违于礼，则无违于亲矣。”^① 子之事父应做到尽柔顺卑逊，不遗余力。孝子尽孝道，事亲不违背礼。

中国古代社会是一个农耕社会，家庭中一般是男主外，女主内，形成自然的分工。王夫之强调妇女在家庭中的重要地位，解家人卦卦辞“家人，利女贞”说：

《家人》者，一家之人聚顺之象也。各正其位以尽其道，而以刚严统之，无不利矣。阴阳各得，而独言“利女贞”，归美二、四者，圣人睹于人情之世变，而知齐家之道，唯女贞之为切也。阳之德本知而健于行，初无不贞之忧，所以不贞者，阴杂其间，干阳之位，而反御阳以行，是以阳因失其固有之贞而随之以邪。岂特二女之嫫嫫，太姒之兴周，妹喜、妲己、褒姒之亡三代，为兴衰之原哉！即士庶之家，父子兄弟天性之合，自孩提稍长而巳知爱敬，其乖戾悖逆，因乎气质之凶顽者，百不得一也。妇人一入而乱之，始之以媚惑，终之以悍鸷，受其惑而制于其悍，则迷丧其天良，成乎凶悖，而若不能自己。人伦散，天理灭，天下沦胥于禽兽，而不知其造端于女祸。圣人于此惧之甚，戒之甚，而曰“利女贞”，言“女贞”之不易得也。女德未易贞，而由不贞以使之贞，唯如《家人》之严君，刚以闲之，绝其媚而蚤止其悍，使虽为哲妇艳妻，而有所制而不得逞，则言物行恒之君子，正己而崇威，其道尚矣。^②

家人卦指一家人相聚和顺之象。家庭成员各正其位，各尽其道，以阳刚（代表父）统之，无不顺利。家人卦独言‘利女贞’，说

① 《蛊》，《周易内传》卷二上。

② 《家人》，《周易内传》卷三上。

明圣人察人情之变，知齐家之道，惟有妇女守持正固最为重要。阳代表男性，男性之德刚健而行，守持正固，阴代表女性，正由于有女性干犯男性之位，才使男性失去原有之正固而流于邪。尧以二女嫁舜，太姒兴周，妹喜、妲己、褒姒之亡三代，此兴衰之历史都证明女子重要。以家庭为例，父子兄弟天性和睦，孩提稍长而知有爱敬，其品性顽劣虽说受气质影响，但这并不是主要的。主要在于女人进入家庭，惑乱人心，造成家庭分裂。人伦松弛，天理泯灭，天下沦丧于禽兽，凡此都与女人有关。圣人有鉴于此，惧戒之，强调女子持守正固的重要性。只有严父防患于未然，急时制止女人的不轨行为，才能使家道正。这里虽说有歧视妇女，对妇女不公正的偏见，不乏三纲五常的残余，但指出妇女在家庭中地位的重要性，一个家庭是否和睦，乃至国家的兴衰，与妇女有一定关系，则有一定的道理。又解家人卦《彖》“家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也”说：

刚柔各循其道，内外各安其职也。女与相外之事以妄动，固家之索，男子而问及酒浆瓜果丝枲鸡豚之事，以废人道之大，家亦自此衰矣。天包地外，以运化理，地在天中，以待天施，内外正位，天地之大义固然，人不得而违。

天尊地卑，父尊母亲之道也。母道慈，而亦云严者，父之严，言物行恒，以示德威而已。

家人之道始于纤细，而放乎淫辟情窟，起居饮食、衣裳容止之节，皆贞妄之原，父道不渎，闲而正之者母也。故凡子妇之不类，兄弟之不若，皆母不严而纵之于父所不及知之地，习气已溺，父虽欲施教而反相夷。故闲家亡悔之道，责

之于初九，母尤不可不严也。^①

如刚柔各有其道一样，一家人男女内外分工各不相同，应各尽其职。如果女子主外事，男子主家事，整天忙于酒食、瓜果、丝织、鸡豚之事，这不符合人伦之道，家道也由此衰落。天地的关系是天包地外，地在天中，天主运行化育之理，地待天施，内外正位是天经地义的法则，人不能违背。与自然界的天尊地卑一样，家庭男女长幼也有尊卑。相对子女来说，父母为尊，其中母道也很重要。母道虽慈祥，但也有威严之处。父道之严，以示德威。家道虽说始于纤微的小事，如果任其骄奢淫逸，不注意起居饮食衣裳举止之节，便会惰落。父道不轻漫，防之正者必待其母。凡子女兄弟不伦不类的，皆因母不严格管教而任意放纵（父不知），沉溺于坏习气以后，虽有父加以施教，但积重难返。因此防止家道衰败，其责任在于母道，母不可不威严。家道衰的直接原因是母不严造成的，但从根本上说，责任在父。解小畜九三《小象》“‘夫妻反目’，不能正室”说：“自处不正，安能正室？而更与争，愈趋于乱，明非妻之过，而夫之过。”^②在家庭关系中，丈夫自己行为不正，则不能端正家室。家庭出现争执与混乱，非妻子之过，是夫之过。男子仍在家庭中占主导地位，这种观点与中古社会家庭以男性为主的现实相适应。

他解蒙卦九二爻辞“包蒙吉。纳妇吉，子克家”说：“教子者先教妇；妇慈而无溺爱，则子且才。故上九刚健，能终九二之德。包蒙之吉，以之正家，家教修而世泽长矣。”^③九二阳刚得中，象征男，其治家教子，先教妇人，妇人慈爱而不溺爱，子女

① 《家人》，《周易内传》卷三上。

② 《小畜》，《周易内传》卷一下。

③ 《蒙》，《周易内传》卷一下。

便可成才。通过教妇来正家，家是社会的最基本单位，家庭和睦，社会就会长治久安。又说：“虽有哲妇，始必从夫；虽有瞽子，生必依父；是位本正也。闺闼之内，绝爱则夫妇槁；庭阨之间，寡恩则父子离；是情本正也。”^① 家庭虽然有聪明之妇，婚嫁伊始必须从夫；虽有愚顽之子，一生必须依从父，如此，家庭成员各就其位，各得其正。婚房之内，若失去爱则夫妇痛苦；庭堂之中，若缺乏恩情则父子会分离；可见家道仅位正是不够的，还要“情本正”，即夫敬妇爱，父慈子孝。家庭是由婚姻联系而成的，他从家庭出发又论及婚姻：

上古之世，男女无别。黄帝始制婚姻，而匹偶定。然或女出适男家，或男就女室，初无定制。故子、姒、姬、姜，皆以女为姓。迨乎夏、殷，虽天下诸侯且有就女而昏者，《易》两言“帝乙归妹”是已。周之兴，惩南国之淫乱，始为画一之昏礼，始纳采以至亲迎，略放古者阳求阴之意，而必“女归”，而无“归妹”之事，然后氏族正，家道立，而阳不为阴屈，天经地义，垂之万世。

“女归”者，女外适而以夫家为归也。“归妹”者，男舍其家，出而就女以为归也。^②

远古时代，男女无两性之别，婚姻制度形成后的很长一段历史时期里，或女适男家，或男就女室，没有固定的婚礼。由于男至女家居多，因此姓氏多从女方，如有“帝乙归妹”之事。到了周代，才统一婚礼。仿阳求阴之意，规定男娶女，女出嫁男，此为“女归”，而无男舍女家，即“归妹”之意，只有“女归”，才符

① 《家人》，《周易外传》卷三。

② 《归妹》，《周易内传》卷四上。

合阳不为阴屈之义，由此氏族正，家道立。又说：“婚姻之事，地相邻，爵相等，族相若，年相均，知闻已夙，而后媒妁之以通，其事在内而不及于外。”^① 婚姻之事要地域相邻，地位相等，宗族差不多，年龄相仿，彼此相互了解等，这些条件俱备，再由媒妁沟通。

他对家庭婚姻的基本看法属传统之见，与传统社会以自给自足为特色的自然经济条件下，男女自然分工有关，其历史局限性，显而易见。但他强调家庭中夫妇、父子、兄弟和睦相处，突出了夫妻关系、父母与子女关系，对社会稳的重要性，并不过时。

王夫之之所以重视人生修养及伦理道德，不仅是对《易》中有关这方面思想的发挥，而且也有其现实的社会基础。

他对吉凶得失等人生境遇，以及生死问题的关注，与明清之际的社会现实有关。明清鼎革，战乱不断。有李自成、张献忠农民军反对明朝的战争，清兵入关对农民军，以及南明小朝廷的战争，连续三次的反清复明运动，清军平定三藩、统一台湾，以及对西北用兵等。又有清兵对江南的杀戮。清兵攻陷扬州，在城中纵兵杀掠十日，繁华的扬州变成一片废墟。清兵攻陷江阴，在城中屠杀三日，满城杀尽，然后封刀。清军攻嘉定时，当地军民三次举行起义，三次惨遭屠城，先后有十几万人起义。清兵又血洗吴江、苏州、松江、昆山、嘉兴、太湖等地，荼毒生灵。

在清廷的高压下，江南汉族士大夫命运也不保，以几个大案为例。科场案。顺治十四年（公元1657年），顺天乡试，因名额有限，考生四处钻营，考官借机结交权贵，密许已达千人（严重超额——作者），有人状告考官科场舞弊。清世祖兴起大狱。处死19人，数十人被处流徙。焚书案。十六年（公元1659年），

① 《渐》，《周易内传》卷四上。

清廷开焚书恶劣先例，以“畔道驳注”为口实，于当年十一月，下令将民间流传的《四书辨》、《大学辨》等书焚毁，严饬各省学臣：“校士务遵经传，不得崇尚异说。”^①又明令士子“不得妄立社名，纠众盟会。”哭庙案。十八年（公元1661年），清世祖去世，苏州府设幕，命百姓哭临三日。诸生金人瑞等借机率领士子聚于孔庙哭临，向江宁巡抚进呈揭帖，控告吴县县令任维初贪赃枉法。朝廷认为哭庙之举违反禁令，将诸生一律定死罪。奏销案。清世祖死后不久，朝廷下达更严厉的谕旨，限令地方官催征赋税。江宁巡抚疏奏苏、松、常、镇四府抗欠钱粮缙绅、衙役。朝廷将现任官员降二级调用，衿士褫革，衙役照赃治罪。一时名士吴伟业、徐乾学、徐元文、翁叔元都被降调或革籍。明史案。十七年（公元1660年），庄廷铨为朱国祜所著明史稿本增补并署名刊刻。被罢免的归安知县吴之荣，向杭州将军告发此书，对满洲多有斥责，未果。吴之荣又于康熙元年（公元1662年）告至刑部。刑部查处此事，将购书、校勘、刻工、刷匠及办理此案的一些汉官一并治罪，处死数十人，数百人充军。凡此对江南士绅沉重打击，他们只能提心吊胆地活着，等待命运的安排。

王夫之青年时期交结了许多志同道合的师友。看一看他们的命运。结社时的朋友，如李跨鳌不肯折节做清朝臣民，逃避剃发而遁迹深山，幽居而死。李国相为逃避清朝统治，转徙南岳谷三十余年，为持节志士。邹统鲁曾任永历政权中书舍人。永历朝覆亡后，隐居祁、邵山中。郭风跣乱后隐居不出，吟啸自娱。与他发动衡阳起义的朋友，如蒙正发举兵抗清，失败后曾入永历朝，被诬陷，险遭杀害。夏汝弼抗清失败后，避居宁远山中，幽愤而卒。管嗣裘抗清失败后，赴永历朝任职，遭人陷害，逃避深山，后遇害。僧人性翰抗清失败后，不久死去。与他共事于永历朝

^① 顺治十六年十一月甲戌条，《清世祖实录》卷一三〇。

的，如瞿式耜原为明朝旧臣，鼎革后曾举兵抗清，又任职永历朝，遭人陷害，后被俘就义。严起恒也为明朝旧臣，投奔永历朝，举兵抗清，也为奸臣所陷害，后为孙可望害死。方以智曾一度任职于永历朝，上疏议兴革事，为宦臣所忌，退而隐居，削发为僧，后死于清廷之手。这些人大都一生坎坷，命运凄惨。

再看王夫之个人及家庭的遭遇。崇祯十五年（公元1642年），他与兄王介之同赴北京会试，由于朝廷下诏改会试于次年8月，又赶上农民军席卷大江南北，道阻南昌而返衡阳。此后通过科举进入仕途之路断绝。十六年（公元1643年），张献忠部进入湘广，其部将攻陷衡州，招贤纳士，由于王夫之兄弟之盛名，张献忠部队扣押年已七旬的父亲王朝聘为人质，对其软语劝诱，许以只要王夫之兄弟参加义军，就放回他。王介之欲救出其父，打算自沉湘江而死。王夫之知其兄耿介严厉，便用刀刺腕，伪装受伤，藏匿其兄，谎称已死。义军见其身负重伤，加之友人说情，放归其父。顺治三年（公元1646年），清兵南下进入湖南，接连攻占岳州、湘阴、长沙、衡州、永州，王夫之一家逃散，在不到一年的时间内，父亲、二叔、三叔、仲兄和妻子陶氏均在战乱中死去。他曾从衡阳出发，不辞数百里跋涉之劳，来到章旷营中，为其出谋划策，但未被采纳，失望而归。五年（公元1648年），与夏汝弼、管嗣裘等举兵起义，不久失败。又三赴行在。第一次行至距湘乡县西南九十里的车架山，适逢大雨，经月不停，困于山中不得行。道路险阻漫长。第二次目睹永历朝的政权斗争、腐败，对其大失所望，因居丧而暂时告假。第三次则遭权奸王化澄迫害，将要逮治下狱，幸得高一功救，才得脱。从此心灰意冷，遁迹林泉。在清廷留发不留头的威逼下，他坚持民族气节，不肯剃发，长期避居穷山僻壤，甚至居于瑶洞，岁无安居。在饥寒交迫中，又被清廷鹰犬严加监视，自由受到限制。康熙十七年（公元1678年），吴三桂在衡州称帝，属下差人要王夫之写

《劝进表》，王夫之断然拒绝，遂逃避深山，作《被褫赋》。“被褫”意为除邪恶祭，唾弃吴三桂反复叛逆卑鄙无耻的行径。

考察王夫之一生，无愧于“贞生贞死”^①。他一生坎坷，几度出生入死，置死生于度外，与钱谦益等降清不可同日而语。明清易代，生灵涂炭，不胜枚举，社会及自身的遭遇，使王夫之对吉凶得失生死等，有切身体验，在治《易》中对此问题有了更深层次的思考，因而充分发挥了吉凶得失，以及生死等思想。

王夫之的修养及伦理道德的思想，可以说是对晚明以来道德松弛的批判。在他自己的著作中不止一次地对王守仁、李贽进行批判，如说：“近世王氏良知之说正若此，一以浮屠言语道断、心行路绝，迥脱根尘，不立知见为宗。”王氏之学，“一传而为王畿，再传而为李贽，无忌惮之教立，而廉耻丧，道贼兴，中国沦没，皆惟怠于明伦察物而求逸获，故君父可以不恤，肤发可以不顾，陆子静出而蒙古兴，其流祸一也。”^②指责陆王援佛入儒，沦为禅学。尤其是批判李贽。

由于心学末流出现种种流弊，变成假道学。李贽便开始批判，波及整个儒学。传统的理欲、义利、情理之辨、君臣之义、男女之防，尊卑贵贱等级名分，都在其批判之列。对于儒家经典，他认为，《论语》、《孟子》“非万世之至论”，要“颠倒千万世之是非”，而“决于一己之是非”。在人性上，从自然人性论出发，主张冲决一切“条教禁约”的束缚，自由地发展人的天性。在情理上，揭露“假人”，认为“天下亦只有一情”，呼唤“童心”，提出抒发性的童心论。在理欲上，鼓吹“人皆有私”，把“夫私者，人之心也”看成是不证自明的公理。在婚姻上，认为“私奔”为“善择佳偶”。他要把纲常名教推翻，使圣贤道学偶像

① 《汉武帝》，《读通鉴论》卷三。

② 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

威信扫地。

李贽的学说在当时产生很大影响。当时士大夫阶层崇拜他的非常多。著名的有袁中道、袁宏道、袁宗道、焦竑、汤显祖、汪可受、李维桢等。焦竑认为，李贽虽然未必是圣人，可肩一“狂”字，“可坐圣人第二席。”汤显祖说：“有李百泉先生者，见其《焚书》，畸人也！肯为求其书，寄我骀荡否？”^①急于想读到李贽的著作。袁宏道说：“幸床头有《焚书》一部，愁可以破颜，病可以健脾，昏可以醒眼，甚得力。”^②其《藏书》、《焚书》几乎人手一册。顾炎武说：“天启五年九月，四川道御史王雅量疏：奉旨，李贽诸书怪诞不经，命巡视衙门焚毁，不许坊间发卖，仍通行禁止。而士大夫多喜其书，往往收藏，至今未灭。”^③李贽每到一处讲学，喜发狂论，听者上百上千，登门拜师者不计其数，甚至把他奉为教祖。其“奇谈怪论”得到共鸣，对晚明的社会意识形态诸领域，士林风气、社会习俗等产生重要影响。

李贽的思想实质是取消一切社会规范而自由放任，这与理学出现危机，尤其是王学末流空谈心性，流于虚学有关，也与当时的社会相互影响。晚明社会变化的最大特色是道德松弛。社会风气逾礼、越制，不胜枚举。在官场上，中期，做官的至少在表面上以贪污纳贿为耻，而晚期则是贿赂公行，做官等于做买卖，加上官商勾结。反映在士人上，游谈无根，良知、狂禅的傲慢达到极点。市民追逐感性生活的要求，打牌赌博成风，嫖娼违制行为，比比皆是。大量露骨地描写色情的书刊、低迷通俗歌曲和戏剧开始流行。整个走向社会腐败。

当时维系社会的伦理道德，确实出现了毛病，李贽对传统伦

① 汤显祖：《寄石楚阳》，《玉茗堂全集》尺牍卷一。

② 袁宏道：《与李宏甫》，《袁宏道集》卷二十。

③ 顾炎武：《李贽》，《日知录》卷十八。

理道德的批判有其积极一面。仅仅限于批判是不够的，批判并不是目的，重建适应社会发展的新道德才是当务之急。批判总比建设要容易得多。当时的中国社会仍属于传统社会，几千年形成的纲常伦理，根深蒂固，不具有产生新伦理的社会条件，即使提出一些新主张，也只能流于空谈。批判旧的伦理而不能建立新伦理，这种批判所带来的只有破坏，破坏了旧的，又没有新的来补充，社会必然出现伦理上的真空，一时间没有维系社会的纽带，留下的只有自我放任。从这一点来说，李贽的批判对社会的消极影响，显而易见，甚至可以说是不负责任的，后来明朝的灭亡在一定程度上，与晚明社会的道德松弛与放任有关。批判应与建设同步，这样的批判才富有建设性。王夫之借解《易》，结合社会现实，强调修养及伦理的构建，在当时社会有其积极意义。

清兵入主中原以后，士大夫折节之人不在少数，王夫之倡导修身，也与此有关。清初学者，在经历了明清的社会动乱后，都十分重视修养及人伦的建设。顾炎武主张“行己有耻”，把有耻贯彻到生活、思想、做事等诸方面。李颀倡导“悔过自新”，对自己的私心私念，要悔而去之。以“义命廉耻”为立身之基，“新”为恢复自己的善性。经世以立身为前提。潘平格认为，物格、知至、意诚、心正诸修身之事，乃齐家、治国、平天下之基。提出自天子以至于庶人，皆以修身为本。张履祥提出远耻辱，重视礼义廉耻。刁包把君臣、父子、兄弟、朋友、夫妻关系看成是人伦之道，日用不离。汤斌、陆陇其等都有类似的主张。王夫之的思想与清初学者大体一致的。他从总结明亡教训出发，提出伦理思想，虽不乏新义，但其理论基本框架是传统的，他不可能超越时代，其历史局限性是理所当然的。

第七章 经世致用思想

王夫之生当明清之际，深感王学末流窃佛老之旨，游心于虚无，而引起亡国之祸，因此治学反对空谈，主张实学、实用，务实学风为一生所追寻。其子王敬说：“亡考自少喜从人间问四方事，至于江山险要，士马食货，典制沿革，皆极意研究。读史读注疏，于书志年表，考驳同异，人之所忽，必详慎搜阅之，而更以见闻证之。”坚持“明道以为实学，欲尽废古今虚妙之说而返之实。”^①这种务实的学风在其易学中表现为不徒托空言，运用《易》解释社会实际问题，体现其解易的经世之学风。

第一节 修养与经世

王夫之认为，《周易》自产生起就是一部经世致用之书，为统治者安邦治国所用，经世又与修养联系在一起，统治者的个人修养对其经世产生影响。

一 《易》为经世之书

王夫之认为，作《易》者的初衷在于经世致用。其解系辞“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德！当文王与纣之事邪！”

^① 王敬：《大行府君行述》。

是故其辞危。危者使平，易者使倾”说：

“殷之末世”，纣无道而错乱阴阳之纪。文王三分有二，以服事殷，心不忍殷之速亡，欲匡正以图存而不能，故作《易》以明得失存亡之理，危辞以示警戒。危者使知有可平之理，善补过则无咎，若慢易而不知戒者，使知必倾，虽得位而亦凶，冀殷之君臣谋于神而悔悟。^①

殷商之末世，纣王无道而错乱天地阴阳之法则，时文王得天下三分之二，还尽心事之，是因为不忍其速亡，欲匡正图存，但纣王不听劝诫，一意孤行。鉴于朝纲世风衰颓，文王始作《周易》，乃为阐明社会治乱之缘由、人事得失之道理，以危严之卦爻辞警戒。知戒，则危者自知有其治平之理，善于改过而无害，如果执迷不悟，其国必倾，虽得君位也凶。作《周易》希望君臣有所悔悟，改弦更张，励精图治。又解系辞“作《易》者，其有忧患乎”说：

“忧患”者，文王欲吊伐，则恐失君臣之大义，欲服事，则忧民之毒庸，以健顺行乎时位者难，故忧之。周公之居东也亦然。故以研几精义者，仰合于伏羲之卦得其理，而以垂为天下后世致用崇德之法。旧说谓拘羑里为文王之忧患，非也。死生荣辱，君子之所弗患，而况圣人乎！^②

纣王无道，文王想要讨伐，其身为臣子有碍于君臣之大义，想要事殷，又担心百姓受苦。文王有德而无位，行健顺之理难矣，故

① 《系辞下传》第十一章，《周易内传》卷六上。

② 《系辞下传》第七章，《周易内传》卷六上。

忧之。周公居东，指周公摄政期间的东征，当时东方整个旧殷王朝势力一时俱起，成王年幼，周公率军东征。文王精研易理细微之处，以上合伏羲设卦而得其理，以为天下后世所遵循。王夫之不同意那种文王被囚于羑里为其忧患的说法，认为，文王被囚禁羑里时，并不为自己的处境而感到忧患，所忧患的是民众受纣王残酷统治，其忧患意识是以天下苍生为忧，对自己的生死荣辱置之度外。文王演《易》是为统治者警戒。

周公作《易》，是在周初社会大动乱之后，为了“拨乱反治”，其作《易》追叙殷代失国的原因，以为历史借鉴。王夫之说：“上推天之所以为天，而下极于人事物情之变，使知天下之理，无不当以戒慎之心始之终之，而后归于无咎。殷之君臣能以此而自占，则天命可回，而周之至德终矣。至于纣终不悟，而成乎登天入地之象，至周公之时，乃追序殷之所以失为后鉴，非文王之所忍言也。”^①《周易》的宗旨在于天人合一，上推天道之由，下研人事之变，知天下之理，对行事始终持有戒惧审慎之心，则可无害。殷之君臣能究天人之际并以此占筮，或许国家有尚存的希望，但殷纣王一意孤行，最终灭亡。周公时周朝虽大体稳固，但仍能以史明鉴，教训后代。又解蛊卦初六爻辞“干父之蛊”说：“故《爻辞》取义于父子焉。文王当纣之世，顺以奉上，而冀纣之改过以图治。周公承文王之后，道无可加，而唯继志述事，以顺承世德。”^②文王处殷纣之世，作为臣子事君，希望其悔过自新，以图治理。周公秉承文王之旨，其道没有什么改变，只是承继其志，发扬光大其德业。他把《周易》看做是文王、周公经世致用之书。

在王夫之看来，《周易》既讲学也讲占，学易在于经世，占

① 《系辞下传》第十一章，《周易内传》卷六上。

② 《蛊》，《周易内传》卷二上。

易也在于经世，其经世者必定为君子而非小人，他提出“易为君子谋”命题：

唯夫富贵利达，私意私欲之所为，初非潜龙，其干求闻达，不可谓之用，非《易》所屑告者。张子曰：“易为君子谋，不为小人谋。”凡象爻之有戒辞者放此。^①

卦爻辞不为贪图利禄的小人而设，《易》不回答占问个人的私利，“不为小人谋”，而回答修身、治国经世的大事，此事只有明理通世的君子才能担当，因此，“易为君子谋”。他解坤卦《文言》“君子黄中通理，正位居体，美在其中”说：“《坤》无君道，以二为内美、五为外著，君子暗然日章之德也。若此类，唯君子占此为吉。无其德而占遇之，如《春秋传》南蒯所筮，神所弗告，蓍策之偶然也尔。故曰：‘易为君子谋，不为小人谋’。”^② 坤卦（皆为阴爻）虽无君主之道，但二、五爻居中，操守正固，有美见于外之象，为君子之德，卦虽为阴，君子占筮仍吉祥。这是根据《文言》“君子黄中通理”义，解释此爻只适于君子之占。“南蒯所筮”，见《左传》昭公十二年，意谓此人无黄中的美德，筮得此爻，出于偶然，爻辞虽吉也是凶。

他解履卦六三爻辞：“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人凶。武人为于大君”说：“既言凶，而又言‘武人为于大君’者，见三虽终自败亡，而志怀叵测，无忌惮而鼓乱，固君子所宜早戒也。不为小人谋，故终戒君子。”^③ 武人，即勇武之人，喻指六三爻，大君即大人君主，指上九，武人虽最终自招其败，但居心

① 《乾》，《周易内传》卷一上。

② 《坤》，《周易内传》卷一上。

③ 《履》，《周易内传》卷一下。

叵测，肆无忌惮，扇动混乱，君主应提早防范。此爻辞对君子说的，警告君子早加防备此种武人作乱，说明易不为小人谋，而为君子谋。又解泰卦上六爻辞“城复于隍”说：“易不为小人谋，故不为阴幸而但为阳戒，言阴之将复，不可与争，但当告戒邑人，内备必至之患。然激成之势，已不可挽，虽告命得贞，而亦吝矣。”^① 易不为小人谋，不宠幸于阴，只警戒于阳，阴为小人，阳为君子，小人将复，而不与之争，只告诫邑人，此爻辞亦是对君子讲的，即当小人将要得势之时，君子当防备其祸患。

张载曾提出“易为君谋，不为小人谋”的思想。他说：“易之为书，有君子小人之杂；道有阴阳，爻有吉凶之戒，使人先事决疑，避凶就吉。”又“易象系之以辞者，又切于人事言之，以示劝戒。”^② 爻辞的吉凶出于阴阳二气变易之道，所以《易》能断人之疑，引导人们去凶就吉。卦象本来具有吉凶之意，系之以辞，并结合人事加以说明，劝戒人们避凶就吉。在他看来，“易为君子谋，不为小谋，故撰德于卦，虽爻有大小，及系辞其爻，必喻于君子之义。”^③ 《易》为有道德的人谋求社会人生服务的，不为小人阴谋诡计歪门邪道服务，《易》被视为讲道德，行仁义的教科书。王夫之关于“易为君子谋”的主张，是对张载思想的继承和发展。

二 修己治人

王夫之指出：“六十二象自《乾》、《坤》而出，象有阳，皆《乾》之阳也，象有阴，皆《坤》之阴也。学《易》者所用之六十二德，皆修己治人之事，道在身心，皆‘自强’之事也，道在民物，皆‘载物’之事也。‘自强不息’非一德，‘厚德载物’非

① 《泰》，《周易内传》卷一下。

② 张载：《系辞上》，《横渠易说》卷三。

③ 张载：《系辞下》，《横渠易说》卷三。

一功。以‘自强不息’为修己之纲，以‘厚德载物’为治人之本，故曰‘《乾》、《坤》者其《易》之门户’，道从此而出，德从此而入也。”^① 这里道出《易》的两大功能，其一是道在人的身心，要求自强不息，其二是道在民物，要求厚德载物。前者属修己之纲，后者为治人之本，修己治人应是统一的。治人也即经世，经世与修养联系在一起。又说：“故虽《乾》《坤》之大德，而以刚健治物，则物之性违；柔顺处己，则己之道废。唯以《乾》自强，以《坤》治人，而内圣外王之道备矣。”^② 内圣，即修身，修身要刚建，自强，外王即经世，治人要怀柔，经世要宽容，此乃内圣外王之道。由此，他分析了修养与经世的关系。

在王夫之看来，包括伦理道德在内的易道不是抽象的，它总与具体的事物联系在一起，伦理之道不离日用伦理修养。三圣作《易》“极天人之理，尽性命之蕴，而著之于庸言庸行之间，无所不用其极。”^③ 诸圣作《易》切合天道人事，旨在通过一般人的日常言行，达于天人之理，穷尽人之性命。他从伦理角度发挥道器关系：

洒扫应对，形也。有形，则必有形而上者。精义入神，形而上者也。然形而上，则固有其形矣。故所言治心修身、诗书礼乐之大教，皆精义入神之形也。洒扫应对有道，精义入神有器。道为器之体，器为道之末，此本末一贯之说也。^④

“形而下者谓之器”，器则老子所谓“当其无，有车器之

① 《周易大象解·乾》。

② 《坤》，《周易内传》卷一上。

③ 《系辞下传》第五章，《周易内传》卷六上。

④ 《子张篇》四，《读四书大全说》卷七。

用”也。君子之所贵者道也，以诚体物也，车器云乎哉！

统此一物，形而上者谓之道，形而下则谓之器，无非一阴一阳之和而成。尽器则道在其中矣。圣人之所以不知不能者，器也。夫妇之所与知与能者，道也。故尽器难矣。尽器则道无不贯。尽道所以审器，知至于尽器，能至于践形，德盛矣哉！^①

“洒扫应对”出于《论语·子张》，指具体的道德规范，因此有形可见。“精义入神”指对义理了解到神妙境界，此境界无形可见。然形而上的境界离不开治心修身，以及诗书礼乐等事情和典籍。这是根据《易》的道器说对《论语》做解释。“精义入神有器”，是说虽然入神有器，但道终为器之本。《读四书大全说》所说的“道”，指道德修养的境界与原则。“器”指日常之事。日常生活之事也有所以然之理，它应贯以大道。此为道器本末一贯说。“君子所贵者道”，是阐发《论语》中“君子不器”说，认为君子追求的是做人的基本原则。尽器虽然难，但圣人以其为最高德行。尽器则道在其中，精审器物乃得道的前提，即“器尽则道不无贯”。得道后，据道辨别器物，“尽道所以审器”，以尽器为本，“知至于尽器”。“圣人之所以不知不能”本于《论语·述而》“我非生而知之者，好古敏以求之者也”。“夫妇之所与知与能”本于《系辞》“人谋鬼谋，百姓与能”。道器相互联系，表明道德规范不远离人，而是通过人的日常生活表现出来。因此，修养不是空洞的说教，而是具体的行动。

要想经世必先修养身心，虚己、修身是治国的前提。他解乾卦初九爻辞“潜龙勿用”说：“既已龙成，才盛德成，无不可用，而用必待时以养其德。其于学也，则博学不教，内而不出；其于

^① 《思问录·内篇》。

教也，则中道而立，引而不发；其于治也，则恭默思道，反身修德；其于出处也，则处畎亩之中，乐尧舜之道；其于事功也，则遵养时晦，行法俟命；其于志行也，则崇朴尚质，宁俭勿奢。”^①君主刚登大基，才德皆俱，没有不可运用的，但用必等待时机来养其德。对于学，应广泛地涉猎，而不卖弄，只纳而不出；对于教，应持守中道，准备好而不实施；对于治，应恭敬少说，多思其道，反身修己之德；对于出处，应处田亩之中，乐于尧舜之道；对于事功，应遵时养晦，行动依照法则等待天命；对于志行，应崇尚质朴、俭节。修己应先正己。对观卦进行分析：

可观之谓“观”，以仪象示人，而为人所观也。

可瞻而不可玩，飭于己而不渎于人之谓也。此卦四阴浸长，二阳将消，而九五不失其尊以临乎下。于斯时也，抑之而不能，避之而不可，唯居高而不自矜，正位以俯待之，则群阴瞻望尊严而不敢逼。

人君于民情纷起之际，君子于小人群起之日，中国当夷狄方张之时，皆唯自立矩范，不期感化，而自不敢异志。若其不然，竞与相争，褻与相昵，自失其可观之德威，未有不反为其所陵者也。

言必忠信，行必笃敬，动必庄莅，确然端己而有威可畏，有仪可象，有礼可敬，有义可服。

君子之处乱世，阴邪方长，未尝不欲相忤害，而静正刚严，彼且无从施其干犯而瞻仰之。乃以爱身而爱道，盖亦若此。德威在己而不在物，存仁存礼，而不忧横逆之至，率其素履，非以避祸而邀福，而远耻远辱之道存焉矣。

固不可恃位之尊，而谓人之必己观也。能为人观者，必

^① 《乾》，《周易内传》卷一上。

先自观。语默动静，有一不协于君子之道，则时去势孤，位且不保。不可徒咎在下者之侵陵，而咎实在己。^①

所谓观，是以其仪表示人，为人所观，可供观瞻者不可轻慢，即观为整齐自己，不亵渎别人之谓。观卦坤下巽上，下四阴，上二阳，有阴上长，阳消亡之象，九五爻居君位，临下而不失其尊，此时小人上长，君主既不能强压，也不能逃避，只有居高位而不要狎慢。九五为正位，居此位宽厚而待之，如此，众人必摄其尊严而不敢妄逼。作为君主、君子、中国，当民情纷起、小人群起、夷狄扩张之时，应先树立自己的威信，虽不期其被感化，但应坚韧不拔。如果不这样，或与之竞争，或与之亲昵，皆自失其可观瞻之德威，反而受其欺压。君子处乱世，小人方长，未尝不相害，只有居静、正己、刚严，小人则无从侵犯，反而会瞻仰你，此乃爱身爱道。君之德与威，在己不在物，存养仁礼，则不忧横逆，无所装饰，并非避祸邀福，而是自尊自重以远离耻辱。君主为政，切不要自恃其尊，而要让人反身审察自己。在此之前，一定要先自己审察自己，如有不符合君子之道的，又不加以改正，必然失时失势，且位不保。如果出现此种情况，切不可归咎于下属之侵陵，应该从自身找原因。治人必先治己，正人必先正身，以身作则，才能治人，这是统治者的自律。统治者出言要忠信，行为要诚心恭敬，动作要庄重，修身正己，才有威严，加之以仪礼可使民服。君主“拨乱反治，惟正己立诚而可挽气化之偏。”^②

他认为，“君子不幸当小人干上之世而处其下”，此时“唯其正志以居，修身守道，与天下之凶危相忘，物自不能加害，不求

① 《观》，《周易内传》卷二上。

② 《乾称篇》，《张子正蒙注》卷九。

吉，而守正者自无不吉矣。”^① 小人当道，君子不得志，此时君子当远离是非之地，退居家中，正固其志向，修身守道，只有这样才能获得吉祥。也要止：“《艮》以止为德，处阴盛已极之世，止而不行，犹免于害；害即不免，犹不自失；若更有攸往，不但凶危，尤义之所不许也。”^② 止也是修养之德，小人当道，应止于行，否则就会出现危险，且为义所不许。其解颐卦初九《小象》“‘观我朵颐’，亦不足贵也”说：“观食垂颐，贱甚矣，而云‘亦不足贵’者，《易》不为贱丈夫谋。若嵇、阮之流，以沈醉相尚，自谓为贵，而岂知其事止饮食，亦不足贵哉！”^③ 所谓“贵”，在贵己，贵己不是指自己的身体，终日沉溺于酒食，而是指止于修德，止于至善。对己要求严格。又解乾卦九三爻辞“君子终日乾乾，夕惕若”说：“君子希圣之功，竭才求进，其引天下为己任也，无所疑贰；然刚于有为者，唯恐动而有咎，方‘乾乾’而即‘惕若’，知圣域之难登、天命之难受也。”^④ 君子希望达到圣人之功，尽其所能来求进取，以天下兴亡为己任，丝毫不动摇，虽刚健有为，而惟恐盲动而有咎害，因此，始终振作，警惕慎行，其深知圣人难做，天命难为。

王夫之认为，修养是为了经世。其解观卦六四《小象》“尚宾也”说：“君子之学修，虽耕钓而有天下之志，然必上宾于廷，乃见宗庙之美、百官之富，以先王经世之大法，广其见闻之不逮，故虽衰世之朝廷，犹贤于平世之草野。”^⑤ 君子修身并非自我欣赏，而是济世，君子虽在野无位，但仍怀有天下之志，光有参政意识不够，还应积极参与朝政，熟知先王经世之法，开扩自

① 《履》，《周易内传》卷一下。

② 《剥》，《周易内传》卷二下。

③ 《颐》，《周易内传》卷二下。

④ 《乾》，《周易内传》卷一上。

⑤ 《观》，《周易内传》卷二上。

己的眼界，他反对超脱世外的处世哲学。

他强调修德对经世起着十分重要的作用，表现为一种仁政与德治。对人仁慈宽厚，“君子体《坤》之德，顺以受物，合天下之智愚贵贱，皆顺其性而成之，不以己之所能责人之不逮，仁礼存心，而不忧横逆之至，物无不载也。”^①君子效法坤德顺从的本性，顺合天下智愚贵贱，皆顺从其性而成就之，不以自己之能来责备别人所不逮，仁礼保存于心，才能厚德载物。又解乾卦《文言》“君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之”说：“学博，则聚古今之理于心。问审，则择善而辨所宜从。宽谓容物而不自矜。仁则推爱之理而顺乎人情。四者下学之事，宜民之道。”而“学问至则百王之法唯所损益，宽仁施则百姓之情皆可上达，宜为天下利见，虽未履天位，而君德备矣。”^②博学可使古今治国安邦之理聚于一心，审问可择善而从，宽可容物容民，仁则推及爱理顺应人情，学博、问审、宽、仁四者为统治者治民的有效方法。博学审问则知百王之法损益，对百姓宽仁则下情可以上达，虽未得君位，但君德已备。

他说：“仁义并行，而后圣人之尽人道者，配天地之德以善天下之动。”^③圣人治国应仁义并行，竭尽全力实施人道，以此来配合天的仁慈之德，推动社会发展。又说：“其制治之道则尚忠。忠者，心之自尽。自尽而不恤物交之利害，存诚以治情欲之迁流。圣人而修下士之祗敬，天子而躬匹夫之劳苦。功配天地而不自矜，名满万世而不争。盖处于盛而以治衰之道居之，则极乎衰，而盛者非不可复用也。”^④君主治国之道应尚忠。忠就是尽

① 《坤》，《周易内传》卷一上。

② 《乾》，《周易内传》卷一上。

③ 《系辞下传》第一章，《周易内传》卷六上。

④ 《艮》，《周易外传》卷四。

心尽责。尽心尽责就不忧虑因物所交而带来的利害，存诚来遏制情欲的迁流。圣人若能修养士子那般恭敬，践履匹夫那样劳苦，其功德与天地同辉而不自夸，其美名传扬天下而不争。身处盛世却以治理衰道而加以对待，就是衰世也能转变为盛世。他主张修养旨在使德与位一致，解大畜《彖传》“养贤也”说：“养其德而使日新，则受以禄，而位与德相称而吉矣。”^① 修养自己的德行并使之日新，这样受官爵、奉禄，与其德行相一致。评论小畜《大象》“风行天上，小畜，君子以懿文德”道：

“文德”，礼乐之事，“懿”，致饰而尽美也。礼乐自上兴，无所施治于物，而以风动四方；君子以“风行天上”之理自修明于上，而无为之化，不言之教，移风易俗，不待政教而成矣。^②

“风行天上”，未加于物，风之畜也，而四时之气，于兹潜运，是无为之化，不言之教也。其于人治，则礼乐是已。君子体此以修明于上，无所加于民，而移风易俗，不知其然而自化。^③

“文德”为礼乐之事，“懿”为以美饰之。礼乐自君主兴起，并非强行施治于天下，如同风吹向四方。小畜卦乾下巽上，乾象天，巽象风，他用风行天上之喻，形象地阐述开明政治的理想。统治者注意自己修养，“自修明于上”，重视道德修养，发挥以身作则的作用，造成上行下效的社会风气，便可达到“无为之化，不言之教”，社会风气自然好转，可谓拱手而治。又解《系辞》“惟深

① 《大畜》，《周易内传》卷二下。

② 《小畜》，《周易内传》卷一下。

③ 《周易大象解·小畜》。

也，故能通天下之志；惟几也，故能成天下之务”说：“必于天下智愚淳顽之志，皆通其顺逆之繇，乃能予以理之宜而不违其情。唯极乎深，而察其刚柔消长之萌在一念之隐微，而万变不出于此，故无不可通也。以动、以制器者，求事之成能，求物之利用，必因天下之务，有所缺则有所需，有所为则有所成能，因而节之文之，以善其为。”^① 通志，对天下的智愚淳顽心志都应通其顺逆，以理疏通而又不违背其情。成务，求事之完成与利用，必须根据天下急需之务，补充所缺所需，制做完成。通志成务就是疏通广大臣民的心志，去成就天下事务。通志成务即是德治。

又论道器关系，以为：“古之圣人，能治器而不能治道。治器者则谓之道，道得则谓之德，器成则谓之行，器用之广则谓之变通，器效之著则谓之事业。”“故《易》有象，象者像器者也；卦有爻，爻者效器者也；爻有辞，辞者辨器者也。”故“‘作者之谓圣’，作器也；‘述者之谓明’，述器也。‘神而明之，存乎其人’，神明其器也。”“呜呼！君子之道，尽夫器而止矣。辞，所以显器而鼓天下之动，使勉于治器也。”^② 能治理器物，道德功业皆在其中，不能治器者，无资格论道。无论是创作、叙述，还是提高自己的境界，都离不开器。君子之道由器而显，因此治器重要。圣人为卦画和卦象，都是器的表现形式。他通过道器之辨，说明经世治国当务实，应从具体的事物开始，反对高谈阔论。

他虽然倡导经世，参政，但也主张进退豁达。其解遁卦辞“遁亨”说：“君子进则立功，退则明道，明哲保身，乐在疏水，于己无不亨；而息玄黄之战，以勿激乱，且立风教于天下，而百

① 《系辞上传》第十章，《周易内传》卷五下。

② 《系辞上传》第十二章，《周易外传》卷五。

世兴焉，于天下亦亨矣。”^①君子出仕则立功，致仕则以明道，明哲保身，如颜回一样“一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧”，而已不改其乐，进退顺其自然，于己亨通。息天玄地黄之战，避免混乱，又树立良好风气，教化天下，百世可兴，天下亦亨通。

第二节 定尊卑与别上下

在王夫之看来，社会由不同的人组成，分为不同的阶层，而各阶层又各自履行自己的职责，这对于社会的稳定，以及其合理有序的发展，至关重要。他借解释《易》阐发了定尊卑，别上下的主张。

一 分上下别君臣

他的社会分层主张以别服饰为依据。其解《系辞》“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治”说：

兼言三圣者，上古之世，人道初开，法制未立，三圣相因，乃以全体《乾》、《坤》之道而创制立法，以奠人极，参天地而远于禽狄，所以治天下者，无非健顺之至理，而衣裳尤其大者也。

法制之兴，衣裳，人道之尤大者，所以别尊卑之等，则天尊地卑之象；所以别男女之嫌，则阴阳分建而不相杂之象；而上玄以法天，下纁以法地，衣九章以阳之文，裳十二幅以两阴之质，无不取则焉。盖衣裳之尽制，若无益于民

^① 《通》，《周易内传》卷三上。

用，而裁制苟且，但便于驰驱辗转，则民气怠于简束而健德泯，生其鸷戾而顺理亡。故《乾》、《坤》毁而《易》道不立，衣裳乱而人禽无别，三圣之立人纪而参天地者在焉。^①

三代之时，人道初开，法制尚未建立，三圣相互因循，本《乾》、《坤》之道，为百姓创立制定法规，以确立人类社会应有的规则，参赞天地以远离禽兽。具体讲圣人治理天下，无非是依天地的健顺之理，其中衣裳尤为重要。法制的兴起，衣裳体现人道，它区别尊卑之等级，男女之间的差异，体现天地尊卑的特点，取法于阴阳互不杂糅的特征。上穿青黑，取法于天，下著浅红，取法于地。“衣九章”，见《尚书·益稷》“日、月、星、辰、山、龙、华虫，作会、宗彝、藻、火、黼、黻、绋、绣”，有九种图案，象征阳之文。“裳十二幅”，幅为宽度，裳有十二种宽度，象征两阴之质。如同乾坤毁无有易一样，衣裳混乱而人与禽兽便无差别，衣裳乃三圣“立人纪”、“参赞天地”的关键所在，因此对于人，甚为重要。又云：

故衣裳之垂也，上下辨焉，物采昭焉，荣华盛焉。洁齐，以示无散乱也；宽博，以示无度鹜也。天地方圉之仪则、天产地产之精华，咸备焉；阴阳损益之数、律度规矩准绳自然之式，咸在焉，以示人极之全也。而天下悉观感以生其敬爱，于是而圣人者亦有其无功之功，以与天地相参。

呜呼！衣裳之于人，大哉矣！可敬者义之府也，可爱者仁之缊也；是善恶之枢也，生杀之机也，治乱之司也，君子野人之辨也，而尤莫大乎人禽之别焉。鸛鹄负叶以覆露，水鹤畜瑟以御寒，欧蛋文身以辟蛟，涉貉重貂以履雪，食衣裳

① 《系辞下传》第二章，《周易内传》卷六上。

之利而去其文，无以自殊于羽毛之族而人道亡，则《乾》、《坤》之法象亡矣。

黄帝以前，未之备也，及其有之，而乾坤定。^①

衣着是为了分辨上下，其物采昭著，雍容华贵。衣着洁净整齐以示不散乱，其宽大以示不威猛。天方地圆的规则，天地之产的精华，皆备于此，阴阳损益之数、律度规矩准绳等自然的样式，也皆备于此。衣裳充分展示了人的基本特征，其美观使人看后皆生其爱，于是圣人因无功之功，即有功，而与天地相参赞。衣裳对于人太重要了，仁义礼智不仅在于区分君子与小人，更重要的在于区别人禽。罽，即一种矿物质，草木不生，欧、蛋为古种族名，均文身，善水。涉貊东方民族，其地严寒，故穿多重貂皮以御寒。禽兽以羽毛为衣裳，所以避寒、远害。人取象于衣裳则不惟此，更以之兴礼乐、施教化，此人之异于禽兽。若夷狄，只知其衣而不知礼乐教化之施，与禽兽无异，黄帝始有衣裳之制，即有礼乐、法度、教化之兴，君臣尊卑之由此而位定。

王夫之主张，要分别君子与小人。其解《师》上六爻辞“开国承家，小人勿用”说：“赏虽以功为主，而抑必视其人。小人不可开国承家，而命之则貽害方大，故戒之。然小人微幸有功，与君子等，而以志行见诎。”^② 国家建立伊始，虽说以论功行赏，但也有看其人。小人不可以开国承家，如果这样，危害将十分严重，因此要戒之。小人微幸立功，甚至与君子相等，但小人的心志与行谊岂非君子可比。这是把心术与事功结合起来考察。又解既济九三爻辞“小人勿用”说：“功成之后，息劳而骄，则小人

① 《系辞下传》第二章，《周易外传》卷六。

② 《师》，《周易内传》卷一下。

易以售其狐媚，故戒之以‘勿用’。”^①创业功成之后，君主如不勤政而骄傲，小人就容易阿谀逢迎，切记应勿用小人。他说：“上无让德，下有贰心，乱世之道，小人之时为之。以此而推，心无定主，而役耳目以回惑于异端，气不辅志，而任其便以张弛，皆小人之道。而忠信以为主，博学详说以反约，斯君子之所尚。明体适用之学，于此辨之而已。”“上不泄忘，下无异志，治世之道，君子之时为之。”^②在上位对下属礼让，下属则必无贰心，治国当以忠信为主，博学审问，约之于礼，此乃君子所处之时为之，是治世之道。反之，在上位对下属无礼让之德，下属必不忠心，此乃小人所处之时为之，是乱世之道。明体适用之学，由此而判。

分别君臣民。他解《蛊》卦卦义说：“此卦刚上柔下，下以柔承上，为臣事君，子养父之象。皿盛鲜食而进之，下之养上，柔道也。阳尊在上，阴卑在下，与《随》异道；名分正，事使顺，阴竭力以事阳，天下治矣。”^③《蛊》卦巽下艮上，艮（少男）为刚，巽（长女）为柔，为臣侍奉君主，子侍奉父之象。臣子侍奉君父当以美味佳肴进之，以下养上为臣子之柔道。阳尊阴卑，上下有别，名正言顺，事可期成。又解《履》卦《大象》“上天下泽，履，君子以辩上下，定民志”说：

君子之于民，达志通欲，不如是之间隔，唯正名定分，礼法森立，使民知泽之必不可至于天，上刚严而下柔说，无异志，斯久安长治之道也。三代之衰，上日降而下日升，诸侯、大夫、陪臣、处士递相陵夷，匹夫起觊觎之思，唯志

① 《既济》，《周易内传》卷四下。

② 《大易篇》，《张子正蒙注》卷七。

③ 《蛊》，《周易内传》卷二上。

不定而失其所履，虽欲辩之而不能矣。^①

君子之于民，达志通欲，不如是之间隔，唯正名定分，别嫌明微，则秩然画一，俾民视上如泽之必不可至于天，以安其志，乃以循分修职，杜争乱之端，所以严而不伤于峻，远而不忧其乖。^②

君主对百姓虽应上下通气，了解民情，但也要正名分，规定等级地位，守其上下尊卑之礼法，使百姓安分守己，不要有非分之想，如水泽不可达到天一样，否则就会乱了纲常。统治者在上面刚严，百姓在下面顺从，君主与臣民上下有分，各得其所，各履行其职，志同道合，此乃长治久安之道。解萃卦卦义及《象》“观其所聚，而天地万物之情可见矣”说：

阴能安于其类聚，而阳自聚于其所当居之正位，交应而不杂，则阴虽盛而不为阳病。鬼神以是不乱于人，而佑以福；愚贱以是自安其类，而贵贵贤贤得以汇升，此《萃》之所以集众美也。故《象》历言其亨利贞吉焉。阳杂乎阴，而小人始疑；阴杂乎阳，而君子始危。

阳必聚于上，阴必聚于下，阴保阳以不散，阳正位而阴不离，理气之必然，天地万物莫能违也。非是，则虽聚而非其情之所安。^③

萃卦坤下兑上，阴能安于其类，阳也聚其所当居之正位，两者相应，指一与四、二与五相应，不混杂，此卦有四个阴爻，因此阴

① 《履》，《周易内传》卷一下。

② 《周易大象解·履》。

③ 《萃》，《周易内传》卷三下。

盛，但不影响阳。鬼神不能扰乱人，并保佑其福。同理，愚下卑贱能自安其类，贤贵得以连类同进。上下尊卑，井井有条，社会有序。如果阴阳相杂，小人与君子相混淆，于君子有弊无利。又，阳聚集于上，阴阳各正其位，互不离散，此理气之所以然，天地万物都不能违反。反之，虽有聚集也不安，其聚集以尊卑有序为前提。解《颐》六二爻辞“颠颐”说：“野人养君子、下养上，顺也；自上养下，逆也。”^① 百姓供养君子是下养上，属顺，反之，君子养百姓，即上养下，为不顺，即逆。又说：“君用独以统群，民用众以从主。君制治而民从法，故莫要于立君以主民，而民但受治焉。”^② 君主因独一无二而统治群体，民因众多而服从君主。君主制定法律治国，民众应遵纪守法，因此，立君以治民尤为重要，民只受其治。

定尊卑，别上下，则使社会和谐不乱。他说：“民载君之分定，男统女之势顺矣。民载君，则眇躬立于万性之上而不孤；男统女，则情欲节于礼义之防而乱自息。”^③ 民载君，上下名分定，君立于万民之上不孤独，男统摄女，尊卑之势顺利，情欲受到礼义节制而乱自息。又说：“《乾》、《坤》定则贵贱位，刚柔断，聚以其类，分以其群，象不眚，形不朽，皆定之者不杂也。是故可鼓可润，可寒可暑，可男可女，欣合而不乱。”^④ 乾坤定，则贵贱各就其位，刚柔分，以类相聚，以群分别，象不差误，形不空虚，都是定位而不相杂。鼓与润、寒与暑、男与女和合各不相乱，互不相害。

王夫之的社会分层思想表现在经济上，他发挥谦卦《大象》

① 《颐》，《周易内传》卷二下。

② 《系辞下传》第四章，《周易外传》卷六。

③ 《剥》，《周易外传》卷二。

④ 《系辞上传》第一章，《周易外传》卷五。

“地中有山，谦，君子以裒多益寡，称物平施”说：

“地中有山”者，谓于地之中而有山也。山者，地之高者，非地之外别有山也。地溥遍乎高下，山亦其所有尔。人见山之余于地，而不知山外乃地之不足，可增而不可损也。“裒”聚也。“施”者，惠民之事。地道周行于天以下，时有所施化，多者裒聚之而益多，寡者益之使不乏，固不厚高而薄下，抑不损高以补下，各称其本然而无容私焉。故高者自高，卑者自卑，而要之均平。君子施惠于民，务大德，不市小恩。不知治道者，徇疲情之贫民，而铲削富民以快其妒忌，酿乱之道也。故救荒者有蠲赈而无可平之粟价；定赋者有宽贷而无可均之徭役。虽有不齐，亦物情之固然也。不然，则为王莽之限田，徒乱而已矣。^①

平地不可力增，高山不可强削，物之情势则然，而欲平之，徒乱而已。“地中有山”，替高就卑，务为坦易，此亦不可数为之功矣。君子用此，唯用之于施。施者，君子所以惠小人也。君子而交君子，以贞以谅，无所用谦焉。凡施之道，盖其寡者，多者自裒；于多无损，于寡有益。悖独免于冻饿，豪强自无居藏之利，所谓“称”也。不然，如王莽之限田，削天下以皆寡而已。故救荒有赈恤，而无可平之价，定赋有宽贷，而无可均之役，非于施与之外别有裒益，审矣。^②

谦卦艮下坤上，艮为山，坤为地，有地中之山象，地广大无边，包括高下，山也在其中，因此，地有余（山地）有不足（非山

① 《谦》，《周易内传》卷二上。

② 《周易大象解·谦》。

地)，不平均。“裒”指聚集，“施”指施舍，大地对于天下的事物，都有所施予，多者聚集愈多，少者增益而使之不乏。既不加厚于高而减薄于下，也不损害高而补下，如同平地不可增，高山不可削一样，高低顺其自然，如果人为的增减，便违背了自然法则。自然界非平均，社会也如此。社会上本来就存在着贫富不齐，运用施予之道，应该对不足的加以增加，多余的也不能减损，而要聚集，也即“于多无损，于寡有益”才是善于用谦。如果勉强削富益贫，不但不能安定社会，反而造成社会混乱。贫富的出现有多种原因，仅仅理解为剥削是片面的，有客观机遇，个人的能力等因素。个人能力强，勤奋肯干，又有好机遇，可能治富，反之，可能贫穷。如不加分析，一律搞平均，便起不到奖勤罚懒的作用，王夫之似乎猜到这一点。统治者对民要实行“务大德，不市小惠”的原则，王莽当年推行“限田”政策，表面上是“裒多益寡，称物平施”，搞平均，实际上违背历史规律。

社会分层也表现为对待少数民族。他说：“小人顺于君子，夷狄宾于中国，女子制于丈夫，皆道之固然。”^①根据刚制柔，柔服从刚的原则，如同小人顺于君子、女子受制于丈夫一样，夷狄应服从于中国，此符合刚柔之道。又说：“盖太极之有两仪也”，此二两仪为阴阳，“乃阴以养阳，柔以保刚，小人以拥戴君子，夷狄以藩卫中国。”^②太极有阴阳这两仪，阴养阳，柔保刚，小人拥戴君子，夷狄要保卫中国。他的这种尊王攘夷思想是针对清朝满族统治而发的。

王夫之的尊卑观念是为统治阶层统治人民服务的，其思的局限性，显而易见。但他强调社会的有序性，等级之间的关系重要性，对改善传统的政治运作，有启发意义。

① 《姤》，《周易内传》卷三下。

② 《萃》，《周易内传》卷三下。

二 君臣民和睦相处

王夫之虽然强调社会分层，但不主张彼此相互对立，而认为社会不同阶层的人，应相互和谐，和平共处，这对社会安定与发展是十分必要的。

君臣之间应相互配合。他解《兑》卦辞“兑，亨，利贞”说：“《兑》有二义，一为下顺乎正，以事上而获上，则下亨而上利，内卦以之。一为上得其正，以劝下而得民，则上亨而下利，外卦以之。要其以刚中之贞为本，则一也。”^① 上下即君臣关系，臣下顺服正直，以此来事君，必然得到君主的信任，这样臣下亨通，君上有利。君主居位得正，以此来劝勉臣下，必然得到百姓的支持，这样君主亨通，臣下也有利。君臣上下协调一致，对社会太平，有利无弊。解小过六二《小象》“臣不可过也”说：“臣不可以君道自居，安于不及而柔顺，则当过之世而无咎。”^② 臣有臣道而不可以君道自居，臣要安于下位，以柔顺侍君，如此当处《小过》之世才无咎。

其解《杂卦》“大有，众也；同人，亲也”说：“在上则柔可以抚众，君道也。在下则柔而贤者亲之，友道也。”^③ 君主居上位应行宽柔之道，这样可以安抚大众，此君子抚臣之道。臣子虽居君下，也应行宽柔之道，这样使贤人归于自己，此臣子交友之道。君臣之间和谐，但不等于相互亲昵，如果“君以渐道而交臣，则浸润之小人承宠；士以渐而交友，则沈溺之损友相狎；皆非吉也。”^④ 君主以过于亲近的方式交接臣子，就会使小人阿谀

① 《兑》，《周易内传》卷四下。

② 《小过》，《周易内传》卷四下。

③ 《杂卦传》，《周易内传》卷六下。

④ 《渐》，《周易内传》卷四上。

逢迎而得到宠信；士人以过于亲近之方式结交朋友，会使朋友之间相互沉溺而不庄重，最终损害其关系。又说：“君以容畜厚德为德，臣以行法无私为德，所以皆合时中。”^① 君主以容畜厚德载物为德，臣则以执行法律无私为德，做到这一点，便合符时中。

王夫之揭橥臣子这一社会阶层的重要性，主张君主治国应依道依贤，于此写道：“天之施万物以生者，四时五行之气施之也，而推其德者曰天施，王用享焉。然则大臣承主意以惠天下，而德归天子，君子资圣训以惠后学，而德归圣人。”^② 天以四时五行之气来博施万物，始其生长，天所施，王者也享用。王者为天之子，其博施仁政要通过大臣，因此，大臣秉承君主之意，嘉惠天下苍生，其德应归属天子，君子借助圣人之教训来嘉惠后学，其德归于圣人。君主、圣人博施恩德，嘉惠天下，离不开大臣、贤人。又说：“天下岂乏贤才足以裕国安民于无穷哉！”^③ 天下不乏裕国安民之贤才，重要的是君主善于发现，善于使用。解离卦《象》“重明以丽乎正，乃化成天下”和六二“黄离，元吉”说：

《离》之德重明，而唯柔中以丽乎刚之正，故明不息。人君以此道，不据尊以孤立，而行依乎道，治依乎贤，则礼乐文章效大美于天下。

上既虚己以任贤，则贤者亦尽其发挥，而道行志得，无疑沮之忧，唯尽其才以养君子善，顺而吉矣。

其在治天下之理，则开创之始，天子居中而丽乎刚明之

① 《作者篇》，《张子正蒙注》卷五。

② 《益》，《周易内传》卷三下。

③ 《井》，《周易内传》卷三下。

贤，以尽其才，则政教修明而中和建极。^①

人君治国安邦，要靠其道，也要有贤才辅佐，切莫孤立而行，行动依赖于道，治理依赖于贤，则礼乐兴，天下和。统治者应信任放手大胆的任用贤人，贤人便能竭尽全力发挥自己的才能，君道得以施行而无不顺畅之忧，臣子只有尽其才以待奉君主，以期善政，天下大顺而吉利。解复卦辞“朋来无咎”说：“王者不易民而治，而圣作于创业之始，多士多方，虽繁有其徒，皆抚之以消其疑贰。”^② 统治者不改变旧民而获治的原因在于，其创业伊始，应多招纳贤士，抚恤以消除其猜疑与贰心。又解颐卦《彖》“圣人养以及万民”说：“但使精于其义，合于其时，则与天地养物之理通。而圣人之尊贤、子百姓，亦不能舍此以求治也。”^③ 圣人应尊重贤人，把百姓当成子民，离开这一点，不可能达到大治。这与天地生养万物之理是相通的。

使用贤人必须有一个良好的政治环境，他解《大有》卦辞“大有，元亨”说：“创业之始，以柔道通天下之志，而群贤来归，速于影响，始事之亨也。”^④ 创业伊始，一般都经历战乱，应休养生息，与民休息，君主应施行宽容之道，以此来沟通天下百姓之志，良好的政治环境，必然使群贤来归，其影响也由此扩大，对国家振兴有益。解《豫》卦辞“利建侯行师”说：“天下既顺，而建诸侯以出治；民情既顺，而讨罪以兴师。”又“王者顺邱民之情，崛起有为，贤者自不期而至。”^⑤ 天下安宁平稳，诸侯臣子便出而辅佐君主治理，民情顺从，可以兴师讨罪罪恶。

① 《离》，《周易内传》卷二下。

② 《复》，《周易内传》卷二下。

③ 《颐》，《周易内传》卷二下。

④ 《大有》，《周易内传》卷二上。

⑤ 《豫》，《周易内传》卷二上。

国君若顺乎民情，必然崛起而有所作为，这时贤人会不期而归至。统治者造成太平的政治局面，要有良相辅助。

在王夫之看来，不仅君臣要搞好关系，君民之间也应和谐相处。他说：“是故君以民为基，生以杀为辅。无民而君不立，无杀而生不继。”^① 君主以民众为国家的根基，如生以死为辅一样。没有民众，君主就立不住，无死，生就不能承继。解屯卦卦辞“利建侯”说：“王业初开，艰难未就，必建亲贤英毅者遥为羽翼，以动民心而归己，然后可以出险而有功。”^② 君王得天下伊始，处处艰难，此时必任用贤臣辅佐，以使民心归己，虽遇艰难，也可出险而建功。解剥卦《大象》“上以厚下安宅”说：“‘厚下’，取《坤》之载物，养欲给求以固结人心。‘安宅’，取《艮》之安止，自奠其位也。民依于君，君亦依于民，则虽危而存矣。”^③ 君应有大地那样宽厚载物之德，以此来团结民心。君民相互依存，虽处危难，也能共渡难关，转危为安。君主任贤离不开民，“君之所养圣贤，享上帝者，固无不取之于民。”^④ 君主尊圣养贤，祭祀天地，凡此都取之于民，实际上有民为邦本之意。又解兑卦《象》“是以顺乎天而应乎人。说以先民，民忘其劳；说以犯难，民忘其死。”说：

推广说之为用，为王道之美利，而皆刚中柔外之德成之也。刚中则顺乎天之正，柔外则应乎人之所利。天顺而人应，则上以之先民，兴事赴功，而民忘其劳，上说下而下自贞也。民之既说，则踊跃以从王，虽使之犯难以死而不恤，

① 《大过》，《周易外传》卷二。

② 《屯》，《周易内传》卷一下。

③ 《剥》，《周易内传》卷二下。

④ 《鼎》，《周易内传》卷四上。

下说上而上自利也。^①

兑为悦，要推广欣悦，以此用于治理国家，乃王道之美利，为刚中柔外之德。刚中，即兑卦九五，指君主顺应天之中正，柔外，其指君主顺从百姓，以他们的利为利。既顺应天意，又符合民心。由于顺天应人，先王率先垂范兴事业，其民则积极参与而忘记劳苦。又说：“‘裁成’地者天也，‘辅相’天者地也。天道下济，以成地之能；地道上升，以相天之德。体其道以施于民，君通民之志欲，而民喻君之教化，乃以左右匡提而成大治。”^② 天有天道，“裁成”地，地有地道，“辅相”天，体天地之道，君民各有其道，君要施于民，通民之情欲，民也要明白君之教化，辅佐君，共成大治。君“以其心下体愚贱之情，而莫其日用饮食之质”，民“上体君心，而与同忧乐。”^③

王夫之的社会分层思想，是其当位有应解《易》方法的具体运用。但他也注意到当位非应的现象：“以人事征之：纣以世嫡而为君，三桓以公族而为卿，当位者也；文王之为臣，孔子之为下大夫，不当位者也；飞兼、恶来，柔以应刚者也；微子之决于去，比干之戇于谏，不应者也。得失岂有定哉！耕者之雨，行者之病也。丰草之茂，良苗之瘠也。位无恒，应必视其可应，以为趣时之妙用，其可以典要求之乎！”^④ 如耕者以下雨为吉，行人以下雨为病。就爻位说，有应是否吉利，因所处的时机而不同，无固定不变的公式。君臣并非当位则吉，不当位则凶，君臣无常位，社稷无常奉，为变所适。由此看出，他的社会分层思想也具

① 《兑》，《周易内传》卷四下。

② 《周易大象解·泰》。

③ 《泰》，《周易内传》卷一下。

④ 《周易内传发例》一七。

有一定的灵活性，各阶层并非固定不变的，对传统“天不变，道亦不变”等纲常，提出质疑。

进一步讲，他的君臣、君民关系的思想也是从实践中得来的。他曾一度供职于南明永历小朝廷，朝廷中君臣之间互不信任，臣与臣之间相互倾轧，使永历政权四分五裂。正是看到这些，使他脱离政治，遁隐山林。其君臣关系，强调君臣应相互信任，以国家稳定大局为着眼点，反对相互猜疑，主张和睦相处，有总结明亡教训之义。

第三节 仁政与法治

王夫之认为，“天佑人助而王业成，道行则揖让而有天下，道明则教思垂于万世。”^① 王业虽属人为，但也要应天顺人，得到“天佑人助”，才能成其大业。治国安邦，要有道，道施行，则有天下，道明确易晓，则通过教育可代代相传。此道不外乎仁政与法治两大方面，对民实施仁政，重在教化，以仁礼来服人心。治理社会仅靠仁政是不够的，还必须讲法，依法治国，对于那些顽劣之徒，则采取镇压，用刑，这对维护社会稳定是必不可少的。仁政即所谓宽，法便是猛，只有宽猛相济，相辅相成，一张一弛，才能有效地安邦济世。

一 对民施仁政

王夫之所讲的宽，就是对民应施以仁政，认为，统治者对人与物都要宽容，其揄扬天德说：“天以不远物为化，圣人以不远物为德，故天仁爱而圣人忠恕。”“故天下蒙其德施，言行详其辨

^① 《乾》，《周易内传》卷一上。

聚，坦然宽以容物，温然仁以聚众，非君德谁能当此哉。”^① 天载化育万物，圣人以德待物，这体现了天的仁爱和圣人的忠恕。圣人对天下忠恕，天下皆蒙其德施，圣人详细分辨万物，使其以类聚集，以宽容的心态对待万物，以仁慈之心聚集民众。解临卦《大象》“泽上有地，君子以教思无穷，容保民无疆”和初九爻辞“咸临”说：

“泽上有地”，川泽两岸为平陆也。《兑》为言说。言“以教”，《坤》厚载物，容其不肖而保其贤也。教而“容保”之，则嘉善矜不能，而教无穷。容保于教思之后，若教者进于善，不若教者终不弃也，则保之无疆矣。《兑》抑悦也。临民者以嘉言立教，而不务苟取悦于民。

不以威严相迫，而以德感其心，使受治焉。^②

统治者君临子民，应以嘉言立教，但不应取悦于民。教应宽厚，如《坤》厚德载物一样，以宽厚的胸怀容纳不肖而保存贤者，这样便可以褒奖其善，怜惜不能，教是无穷尽的，坚持不懈可保民。为政要以德服人，使民心悦诚服。不要压制，压而不服。又解姤卦九四《小象》“无鱼之凶，远民也”说：“民不怀己，而欲强应之，不得则必争。民心愈离，生起祸端，无宁日矣。”^③ 如果民众不归顺而强迫其顺应，必然会引发争执，使民心愈来愈疏离，最终导致祸端，国将无安宁之日。

还要以天下之忧为忧，他说：“定大器者非以为利，成大功者非以为名。圣人之生，以其为颛蒙之耳目也，则以为天地之日

① 《乾》，《周易外传》卷一。

② 《临》，《周易内传》卷二上。

③ 《姤》，《周易内传》卷三下。

月也。故物忧与忧，物患与患，胥天下以明而离于暗，而圣人释矣。”^① 圣人平定天下并非为了利益，成就大功也非为了显名。圣人自知耳目有限，而以天地之日月为其耳目，与物同忧患，使全天下光明而脱离黑暗，如此，圣人如释重负。君子对于饮食宴乐，“犹需之，故洒清滂乾，终日百拜而后举逸逸之酬。后天下以乐，而后钟鼓田猎，民皆欣欣以相告，则享天下之奉而无奔欲败度之愆，此则所宜需者也。”^② 饮食宴乐乃人之必需，不能剥夺，君主饮食宴乐应首先考虑到民众，应“后天下以乐”，后天下之乐，使民受鼓舞，此与民同乐。以天下为忧，就应该不扰民，不劳民伤财。解复卦《大象》“雷在地中，复，先王以至日闭关，商旅不行，后不省方”说：

“至日”，冬至也。“后”谓诸侯，“省方”，行野而省民事也。雷在地中，动于内以自治，而未震乎物。民以治其家，君以治其朝，而无外事焉，所以反身自治而立本也。……民则至日以后，寒极而息，以养老慈幼，而勤修家务；后则息民于野，而修明政事。^③

“至日”指冬至，“后”为诸侯，“省方”为减少民事。复卦震下坤上，有雷在地中之象，雷动于内，象征自治，民治于家，君治于朝，各自履行其职责，反身自治非外求。冬至后，天寒地冷，民应以家为务，君主、诸侯给民以休养生息的机会，使民以时。解师卦《大象》“地中有水，师，君子以容民畜众”说：“地中之水，不见于外，而自安于所润。君子用此道以抚众民，以静畜

① 《离》，《周易外传》卷二。

② 《需》，《周易内传》卷一下。

③ 《复》，《周易内传》卷二下。

动，土藏于塾，农藏于亩，贾藏于市，智愚顽廉兼容并包，养之以不扰。”^① 师卦坎下坤上，有地中之水象，地中有水自得其润。君主应用此道来按抚众民，地为静，水为动，地蓄水是以静畜动，君主体此，对士教书、农耕田、贾经商要宽容，使不同人才各显其能，兼收并蓄，不扰民。又说：“王道之裁成民物，非故为损抑以崇俭陋。制度立而财不伤，民不害，所以志说而用亨。”^② 制定法度应不伤财，不害民。

对民施仁政，要从实际出发。他说：“人之风气习尚，粲然殊致，而各据其所安；圣人观风施化，因其所长，济其所短，不违其刚柔之则，而反之于淳。”^③ 圣王治国，要考虑到民风习尚各有不同，根据具体情况，扬长避短，加以治理。又解蛊卦《大象》“同下有风，蛊，君子以振民育德”说：“风在山下，入于卑下而振动之，山峙于上，以止其飘扬而勿使逾越。君子治民之道，兴起顽懦，而养其善以止其非，天下之所以治也。风以振之，山以育之，始而兴起，继以养成，教民之序也。”^④ 蛊卦巽下艮上，有风在山下之象，山止风，勿使其逾越。君治民应止顽懦之民，要保存其善的一面，遏制其恶的一面，此乃天下大治的原因。教民应循序渐进，先兴起后存养。

在王夫之看来，君对人要宽容，对己则严格要求。解讼《大象》“讼，君子以作事谋始”说：“人与己违则讼人，欲与道违则自讼，而事后追悔，心志乱而愈乖。唯于作事之始，两端交战于心，辨其贞胜之心，毫厘不以自恕，如讼者之相诤，而后得失审，以定于画一，善恶分明，如天高水流，不相胶溺。君子之用

① 《师》，《周易内传》卷一下。

② 《节》，《周易内传》卷四下。

③ 《贞》，《周易内传》卷二下。

④ 《蛊》，《周易内传》卷二上。

讼，自讼于始，终不讼人也。”^①又说“人与己违则讼人，道与欲违则自讼。君子之用《讼》也，不以讼人而以自讼，善于《讼》矣。”^②讼卦坎下乾上，如天水相违一样，人与己也会出现争执。争讼有两种：其一，别人与自己相违背，则争讼别人，这是对人对己。其二，道与欲相违背，则争讼自己，看看自己是否违道。如同天水不相接，君子用争讼，不在争讼别人而在争讼自己，亦即严予律己。

二 依法治国

王夫之认为，犹如太极有两仪，“在人则有君子而必有小人、有中国而必有夷狄。”^③君主理政当宽厚待人，但社会复杂，人有顽劣，对于破坏社会稳定之人，应采取严厉的刑法，实施镇压。他论损卦说：“内卦方生为德，外卦立制为刑。损民以养君，损质以尚文，损情以适事，损德以用刑。”“《损》《益》者，阴阳交错以成化，自然之理，人心必有之几。《损》不必凶，而《益》不必吉也。”^④损卦内卦为兑，外卦为艮，兑为悦，有德之义，艮为止，有刑之义。用刑虽有损于德，但也是必要的。损益两卦体现阴阳交错变化之理，人不要认为损即凶，益即吉。君主治理国家，安定社会，除施德外，也要用刑。但执刑者必有德，且反映民意。解井卦九五爻辞“进渊寒泉食”说：“夫君子之德施能溥者，岂有他哉！有一介不取非义之操，则能周知小民之艰难而济其饥渴。无私之心，人所共凛，则除苛暴而无所挠屈。”^⑤除暴安民，少不了实行严刑峻法。人民对此是否拥护，要看统治者

① 《讼》，《周易内传》卷一下。

② 《周易大象解·讼》。

③ 《萃》，《周易内传》卷三下。

④ 《损》，《周易内传》三下。

⑤ 《井》，《周易内传》卷三下。

对人民的态度。如能“望重道隆而集思广益”，又不“逼上擅权，辇众归己”，体察百姓之艰难，济其饥渴，故民“归之者众”。以无私之心，秉公办理，虽行严刑峻法，而民心终服，即“圣人得理之全，无所偏则无所用其私，刑赏皆如其理而随应之，故天下自服。”^①又解豫卦《象》“圣人以顺动，则刑罚清而民服”说：“帝王之用刑罚，其威赫矣。而不过不忒，适如其恒，万民咸服，各满其志者，何也？天地顺其度，圣人顺于理也。”^②天地有天地的规律，社会有社会的法度，君统治用法是必要的，用刑罚，以示其威严，但用刑罚要慎重，不出差错，万民皆服。

王夫之虽主张用刑，但强调用薄刑，目的是使犯小罪的受惩知戒，不致发展为罪大恶极。而对罪大恶极者，则主张当杀不赦。其解噬嗑卦有以下主张：

此定法律于未犯之先，故既明则必断，与《丰》殊用。《丰》者折狱于已犯之后，法虽定而必详察以下求其情，故既断而必明。《噬嗑》，先王之道；《丰》，司寇之道。法定于一王，狱成于良有司也。

“屣校”，施械于足也。

议刑者不加以重刑，械其足而已。薄惩之则恶且止矣，故可无咎。戒用狱者知其恶之可改，早为惩创，斯得免民于咎之道也。

此初之罪所以轻，而可薄罚以止之者也。

明以察之，柔而能断，持法得其当矣。

“何校灭耳”，械其项而掩其耳也。

① 《天道篇》，《张子正蒙注》卷二。

② 《豫》，《周易内传》卷二上。

惩而不知戒，恃刚强制，故罪烈于初，而允为凶人。^①

法立于断，画一素定，明著于上，以示天下，使人皆晓然知而畏之，“电雷”所以为“明罚敕法”也。求情以明，勤其审察，知周乎下情，然后从而断之，雷火之所以为“折狱致刑”也。盖讲法不患不明，而辨析纤曲，则吏缘出入，而民可规避。若行法之下，必审求其情，无隐不悉，而后敢决焉，乃以刑必当事，而民以不冤。^②

定法律应在未犯之前，这样可防患于未然，也可对犯法者依法断狱。断狱在犯法之后，法虽确定，但也要慎重，详察其实情，这样断案才清明。法由统治者制定，也要有好的执法者运用，断案清明，量刑适当，此乃持法得当。“屨校”指足戴上刑具。“械其足”为小刑，是说犯小罪受较轻的惩罚，这样可以制止大恶，因此，无所咎害。用刑在于使犯人知恶就改，及早惩罚，使民免于大过。“何校灭耳”指刑具已戴到肩上，且伤及耳朵，受到惩罚而不引以为戒，一意孤行，终成大恶。噬嗑卦震下离上，有电在雷上之象，电象征断案要清明，雷象征刑法，说明断案要清明，使人皆知而畏惧。断案清明必须详察案情，然后断之。用法也要适当，经过缜密的分析，量刑才能准确，民才不会蒙受不白之冤，真正有罪之人才能伏法。他解《系辞》时，进一步发挥了这一思想：

“不耻不仁”，故必利以劝之；“不畏不义”，故必威以惩之。《噬嗑》之初，尚可惩而使戒；用刑于早，以免小人于恶，薄惩焉可也。

① 《噬嗑》，《周易内传》卷二下。

② 《周易大象解·噬嗑》。

“灭耳”而不听，恃罪之小而成乎大。上九自恃居高而刚愎，则杀之而必不可赦。合二爻治狱之轻重，见君子之用刑，始于惩戒，而教之不改，则天讨必伸。凶唯小人之自取，非君子有心于其间也。^①

“不耻不仁”，应给予规劝，“不畏不义”，则必以刑法惩罚。施刑旨在警戒，初九为“履校”，指刑具伤及足，说明用刑及时，可防止罪行发展，由于及时，量刑也轻。对于初犯者应从轻发落，以劝诫为主，这可制止犯罪。“灭耳”为噬嗑卦上九，肩上刑具已伤及耳朵而不听，其罪由小变大，杀无赦。对比初九、上九二爻，可看出用刑的轻重。君子用刑旨在通过轻的惩罚来劝诫，屡教不改者，必施以重刑，此乃犯罪之人咎由自取，怪不得君子。

他强调，断案要审慎细察。解贲《大象》“君子以明庶政，无敢折狱”说：“庶政”，事物之小者”，但也要“明察其理，而制为法以授有司，使详尽而不敢欺。”^②又说：“君子立法创制，必详必析，小物细事，无所忽忘，无有疑似，使愚贱利用，经久可行。至于折狱，则自非干犯名义，无可曲避。奸宄侵牟，具有显迹者，而钩考阴私，旁引授受，以夸摘发，则法如秋荼，而民无所措手足矣。”^③为政对百姓日用小事也应重视，要明察其理，按法律办事，责成执法者审慎详察而处之，切不可欺民。对于断案要慎重，反对滥施刑法，如此则民无所措手足。解中孚卦《大象》“泽上有风，中孚，君子以议狱缓死”说：

《兑》为言说，以详论而酌其当；《巽》风和缓，以俟议

① 《系辞下传》第五章，《周易内传》卷六上。

② 《贲》，《周易内传》卷二下。

③ 《周易大象解·贲》。

之平允。《巽》命以施泽于下，宽道也。然缓之以详议，使无冤而已，非纵有罪以亏法也。缓之，议之，信诸心而后杀，则虽死不怨矣。《大象》之言刑狱者五，圣人慎罚之情至矣。^①

中孚卦兑下巽上，兑为言说，指详论斟酌，巽指风的和缓，议论公允。运用法律应和缓，慎重详细议论，莫操之过急，对于有罪者让其心服口服，再杀不迟，对于无罪者应还其清白。只有中孚九五刚中居尊，象征执法刚正不阿，才能担当刑狱者。因此，统治者用刑要慎重。又解丰《大象》“君子以折狱致刑”说：“立法之慎，先王详刑之典，君道也。丰之‘折狱致刑’，已明则断，君子用法之严，吏治也。‘君子’，谓守法之嗣君与听狱之卿士。”^② 制定法律要慎重，先王有详备的刑法典籍，制定法律是君主的事，断案要清明，这属于执行法律，而严格实施法律则是执法者的事。

他认为，君主为政动用刑法，属不得已。解旅《大象》“山上有火，旅，君子以明慎用刑而不留狱”说：“《离》火，明也。《艮》止，慎也。既明且慎，则速断之，而不淹滞以滋扰，如山上有火，过而不居。君子之于民，教之治之，皆迟久而不迫，唯用刑则非君子之本心，不得已而寄焉耳。留之则证佐待理而久淹，枝叶旁生而蔓引，胥史售淫而迭为舞易，其殃民也大，而淫人得以规避，故以‘不留’为贵。”^③ 旅卦艮下离上，离为火，象征明，艮为止（山），象征慎，说明断案既慎重又果断清明。君主对于百姓，以教化的方式加以治理，期于迟久而不急于求

① 《中孚》，《周易内传》卷四下。

② 《丰》，《周易内传》卷四上。

③ 《旅》，《周易内传》卷四上。

成，动用刑法不是君主的本心，是不得已而为之。断案慎重，则没有冤狱，断案果断清明，则不节外生枝。因此，以“不留狱”为贵。又解震卦《大象》“君子以恐惧修省”说：“君子之震，非立威以加物，亦非张皇纷扰而不宁，乃临深履薄，不忘于心，复时加克治之功，以内省其或失，震于内，非震于外也。内卦始念之忧惕为恐惧，外卦后念之加警为修省。”^① 君主用威，并非强加于事物，也非张皇纷扰而使百姓无安宁之日，而是为政如临深渊，如履薄冰，时刻警戒，反思内省，克己复礼，而牢记于心。如果说用威震，那么用于内心之修养，而非对外施于人物。

三 仁政“法治”相结合

王夫之主张为政应把仁政与法治结合起来，发展了宽猛相济、恩威并用的思想。他解临卦六五《小象》“行中之谓也”说：“君建中以立极，而所谓中者，得刚柔之宜也。知受治于刚，以辅己之柔，则所行无不中矣。”^② 君行事要居中，中指刚柔适宜，治国安邦仅靠刚是不行的，还要辅之以柔，持中才是正道。“以中道而居天位，创制立法，而天下悦服。”^③ 解坎卦《大象》“习教事”说：“君敛才而用之于德，缓刑而用之于教。”^④ 君主用德来聚集贤才，用教化来延缓刑法，两者兼顾。又解中孚卦《大象》“泽上有风，中孚，君子以议狱缓死”说：

巽命以施泽于下，宽道也。君子之宽，非纵有罪以虐无辜，姑缓之而更议之。……可生者生，不可生者亦无怨矣。

① 《震》，《周易内传》卷四上。

② 《临》，《周易内传》卷二上。

③ 《节》，《周易内传》卷四下。

④ 《周易大象解·坎》。

唯其无纵虐之心，故既和且顺，而不伤柔弱，抑不致民于死，奚必以刚济之！^①

“巽”为柔顺，以柔顺之命来润泽于民，此宽容之道。但君子之宽容，非放纵人暴虐而乱杀无辜，而是对有罪之人延缓以劝善，能不杀的尽量不杀，可杀者也让其心服口服而无所怨恨。无放纵暴虐之心，既和顺，又不伤害柔弱，不致民于死，何必用刚严之刑。他说：“王者之待诸侯，恩威并用而天下宁。有大明之君，有至顺之臣”，“《易》之为教，扶阳抑阴。”^② 君主对待诸侯，应恩威并用，如此才使天下安宁。有明君才有顺臣，《易》的宗旨是扶君以抑臣。又说：“创业之始，感人心以和易，而久安长治之道，必建威以消萌。”^③ 君创业伊始，应行仁道而感人心，但又必须树立其威严，以消除弊端，此乃长治久安之道。

仁政与法制相结合也表现为王霸并用。他说：“霸者之术，亦王者之所知，而王道规其全，则时出为事功，而无损于王者之业。”“使王者而为桓、文之功，则久矣其成矣。”^④ 霸者，尚威而任国，此王者亦知。然而王者不以此为主，必恩威并用，且以恩德、教化为主，威刑则以辅宽容之不足，此善用德、刑之功。王者乃用其全，王者纯而霸者杂。桓、文任威力以震慑天下，成就霸业，知威而不知德。王者必恩威并施，因此，霸者不及王者。

对待周边的少数民族也应宽猛相济。他说：“阴之为德，在人为小人”，“为夷狄”，“处夷狄者，抑之使下而抚之；若使亢焉化外，而徒揜之以重其怒，则其为忧危之府，必矣。”^⑤ 夷狄，

① 《周易大象解·中孚》。

② 《晋》，《周易内传》卷三上。

③ 《大有》，《周易内传》卷二上。

④ 《系辞上传》第一章，《周易外传》卷五。

⑤ 《夬》，《周易内传》卷三下。

即少数民族，对待少数民族，他主张加以抑制，同时强调进行安抚。倘若使其过于壮大，而仅仅摈弃，必然引起其愤怒，终成心腹之患。又说：“《姤》之为时，已极乎阳道之忧危，而夫子推言天地之化，以通大人正己格物之道，抑岂必不相遇而始亨哉！苟有其德，则且与天地同其化机，夷狄可使怀柔。”^①当姤之时阴道渐长，阳道极为忧危，夫子借天地之化来谈大人正己格物之道，正己格物则与天地同其变化，可以怀柔夷狄。他主张汉族应与少数民族联合；联合不成，则采取听其自便策略，仿效“舜舞干戚而服有苗”的经验，实行宽柔的政策。解比九五爻辞“显比，王用三驱，失前禽”及《小象》说：

“三驱”，天子之田不合围，三面设驱逆之车，缺其一面，不务尽获也。九五居尊得位，以统群阴，光阳洞达，无有私昵，比道之至显者也。乃人情之顺逆，未可卒化，虽大舜之世，不乏三苗。将有如上六之背公死党而怀异志者。圣王于此，舍而不治，如田猎三驱，纵前禽而听其失，要何损于大顺之治哉？

“三驱”之法，缺其前，背我而去者则弗追，向我而来者则取之。九五听上六之为“后夫”，而不强为联合，以损恩威，故失而勿伤于吉。^②

“三驱”，指天子打猎从三面驱赶猎物，留一面而不合围，为何网开一面，“不务尽获”？九五刚中居尊位，统帅众阴，一视同仁，实施三驱之法，放禽逃走，以示仁者之风。以此来比喻对待民少数民族带有大汉族主义色彩，不过说既要严厉，也要宽容，倒有利

① 《姤》，《周易内传》卷三下。

② 《比》，《周易内传》卷一下。

于整个民族国家的统一。对“后夫”（会盟迟到者），不愿联合，不可强为，只好暂时“听其失”，既无损于君主恩威，也“无损于大顺之治。”这是他想往的汉族与少数民族相安无事的一种局面，既是对程颐“来者抚之，去者不追也”^①的发展，也是针对满族贵族入主中原这一社会现实而发的。

第四节 引史证《易》与经世

王夫之治《易》，喜用史实加以证明，他所引证的史实，以古代的政事为主，其引证史实有以古喻今之意。因此，引史证《易》具有浓厚的经世致用色彩，也是其经世思想的一个重要内容。

一 治国方略

王夫之认为，统治者从政要刚正，解否卦九五爻“休否，大人吉，其亡其亡，于苞桑”说：“九五阳刚中正，道隆位定，安处不挠，而又得四、上二阳以夹辅之，故时虽否而安处自如，大人静镇以消世运之险阻，吉道也。三阴据内以相迫，虽居尊位，权势不归，危疑交起，有‘其亡其亡’之象焉；而正己择交；不改其常度。周公居东，止流言之祸而靖国家，用此道也。朱子为韩侂胄所锢，祸将不测，而静处讲学，终免于患。大人虽否，而亦何不吉之有！”^② 否卦坤下乾上，九五阳刚得位，三阴指下卦三爻均为阴，据内卦，对九五构成威胁，但九五刚正，不改其常，又有九四、上九二阳辅助，为吉道。周公居东，指周公摄政

① 《比》，《程氏易传》卷一。

② 《否》，《周易内传》卷一下。

期间的东征。时管叔不了解周公的苦心，武庚乘机煽惑，三监转联合发动叛乱反周，当时东方整个旧殷王朝势力一时俱起。成王年幼，周公率军东征，杀管叔，定乱，乃重定封国，西周封建大业由此完成。韩侂胄为南宋宁宗时的权臣。宁宗庆元年间由他导演了一出反对道学的运动。称朱熹之学为伪学，指控他十大罪状，称道学之徒为逆党，致使朝中大臣，朱熹故旧均受其牵连。面对这一切，朱熹心里坦然，“日与诸生讲学不休，或劝其谢遣生徒者，笑而不答。”^①反对朱熹及道学的运动并没有维持多长时间，宁宗嘉定二年（1209年）朱熹及道学地位得到恢复。表明虽处否道，但刚正不阿，仍能化险为夷。

施政要宽民。他解小畜卦辞“小畜，亨”说：“‘亨’谓阴亨也。柔得位，而上有二阳之助而有力，《乾》承其下而受其止，故亨。汉光武以柔道治天下，卒能止天之竞而养以安，用此道也。”^②小畜卦乾下巽上，一阴五阳，其中六四柔得位，应为卦主，有九五、上九二阳协助，又有下卦乾承其下，故亨。此卦辞讲柔道。汉光武帝刘秀，西汉末年起兵结束战乱，建立东汉。他深知战后稳定社会，急于休养生息，所以采取柔道，减官省事，退功臣，进文吏，推行“宽以驭民”之道，由于政治比较清明，给东汉初期社会带来了稳定与发展。宽民是要关心民众。解明夷卦辞“明夷，利艰贞”说：

“夷”，伤也。《离》为大明，岂有能伤之者哉？唯时处乎地下，为积阴幽暗之所掩，光辉不得及物，则其志伤矣。君子之所谓伤者，非伤其身之谓；德不施于物，则视民之伤如己之伤也。文王当纣之时，盖如此。“利艰贞”者，二以

① 《朱熹传》，《宋史》卷四百三十。

② 《小畜》，《周易内传》卷一下。

柔居中得位，而养其明，以上事暗主，所合之义，在艰难而不失其贞，盖文王之志也。^①

此卦下离上坤，夷为伤，下卦离为大明岂能伤？只是处于坤之下，即地下，为阴暗所掩盖，光辉不及物，其志伤。因此，君子所谓伤，非伤其身，因其德为阴暗所掩而不博施于物，为伤，君子之伤非为己而为民，视民之所伤为己之伤。文王当纣之时不为自己而为百姓感到难过。明夷指文王关心百姓，利艰贞也此。六二阴爻居中得位，为文王，养其明以上事暗主，上六为纣王，如忠臣事昏君。但文王仍能对纣统治下百姓深表同情，关心民众。

统治者如果实施暴政，必然被推翻。他解坤卦上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”说：“阴亢已极，则阳必奋起。”“阳之战阴，道之将治也，而欲奋起于涸阴之世，则首发大难，必罹于害。陈胜、项梁与秦俱亡；徐寿辉、张士诚与胡俱殒。”^② 坤卦坤上坤下，六阴，上六为阴之极点，物极必反，阳奋起反抗。陈胜、项梁、徐寿辉、张士诚之事说明这一点。陈胜、吴广不堪忍受秦朝专制，发动大泽乡起义，陈胜自立为王，号“张楚”，各地苦于朝廷专制的民众纷纷响应。项梁为楚国贵族在吴地起兵，占领若干城池。他们是首先向秦朝发难的起义军，虽然最后被镇压下去，但秦朝也随着走向灭亡。徐寿辉与刘福通同时起兵反对元朝，被拥立为帝，攻下蕲州等地，并以蕲州为都城，国号天完，年号治平，后为陈友谅所杀。张士诚在高邮起义，占领高邮后自称诚王，建国大周（后改为吴），年号天佑，后率兵攻入平江（苏州府）、湖州、常州等地，曾一度向元朝廷请降，不久再自立为吴，后为朱元璋所杀，朱元璋最后推翻元朝。王夫之意识到如

① 《明夷》，《周易内传》卷三上。

② 《坤》，《周易内传》卷一上。

果为政非传子而传贤，物极并非皆反。发挥乾卦上九“亢龙有悔”说：

上九之亢，时穷之也。

时之穷，穷则灾矣。

朱、均之不肖，尧、舜之穷也；桀、纣之丧师，禹、汤之穷也。尧、舜不待其穷，而先传之贤以消其穷，灾不得而犯焉。禹、汤之持其穷也，建亲贤，崇忠质。不能使天下无汤、武，而非汤、武则夏、商不亡，终不丧于夷狄、盗贼之手。^①

乾卦乾上乾下，上九“亢龙有悔”，有时穷，物极必反之象。丹朱为尧的儿子，商均为舜的儿子，皆不贤，若传位给他们，必将结束尧、舜的仁政。但尧、舜传贤，即尧把帝位传给舜，舜便把帝位传给禹，使仁政得以延续。夏桀为禹的后代，商纣为汤的后代，他们都是历史上有名的暴君，夏、商两朝结束在他们手上，其原因是禹和汤传子不传贤。王夫之列举两种相反的例子说明对待时穷有两种不同的结局，前者仁政得以延续，后者国家灭亡。

王夫之引史证《易》重视民族、妇女问题，借历史上的经验教训，强调统治者处理好民族、妇女关系，对政权稳固非常必要。他解姤《彖》“姤，遇也，柔遇刚。‘勿用取女’，不可与长也。”说：“乍然相得，终必相亢，岂可长哉！宋与女直遇，而欲恃之亡辽，高丽主知，而宋不知，乃终以亡。唐高宗纳武则天之日，岂知其灭唐之宗社哉！”^② 姤卦巽下乾上，上五阳下一阴，柔遇刚，初六遇五阳，阴显然不敌，这是姤《彖》之义。他举宋

① 《乾》，《周易外传》卷一。

② 《姤》，《周易内传》卷三下。

借金灭辽、唐高宗纳武则天为例。女直指女真，宋时为金。北宋时，辽不断入侵中原，北宋被迫与辽签订屈辱和约，求得暂时安定，金后起代辽，宋朝廷希望借助金的势力抗辽，并与金约定联合灭辽，燕云十六州归宋，余地归金。然而金宋相遇，一强一弱，金灭辽同时大举南侵，徽、钦二宗被执，北宋也由此而亡。唐高宗李治纳武则天为后，武氏干预朝政，杀害李氏宗族，企图动摇唐朝的社稷。关于民族，解夬卦云：

呜呼！天下岂有五阳同力，而不能胜一阴者哉！唯持其盛而揜之以为不足治，乃不知彼之方逸居于局外，以下窥我之得失也。故三代以下，为王者不治夷狄之说，自以为道胜无忧，而永嘉靖康，凭陵祸发，垂至于祥兴，海上之惨，今古同悲。野火之燎，一爻未灭，乘风而燎，岂在大乎！^①

夬卦乾下兑上，其卦象呈一阴乘五阳，五阳同心协力，按道理讲应能战胜一阴。如果阳自持其盛，以为一阴在外不足以治，作为局外一阴反而对阳甚为了解，其结果是阳必失于阴，或为阴所制。在这里，内五阳为中原汉族，外一阴为周边少数民族，如三代以来，中原总遭少数民族入侵，多次亡于少数民族。永嘉为西晋怀帝年号，此时匈奴攻破洛阳，西晋灭亡。靖康为宋钦宗年号，此时金兵破东京，钦、徽二宗被掠走，北宋灭亡。发生永嘉、靖康之耻，主要原因在于缺乏忧患意识，忽视野火燎原之患。对待少数民族的入侵，应加以防范。又解临卦《彖》“‘至于八月有凶’，消不久也”说：“除恶务尽，则消而不复长。六三犹在内卦之上，二阳说其甘而与为体，阴慝乍消，而势盛犹足以相拒，或乘间而复起，或旁激而变生。苻坚虽败，慕容、拓拔复据

① 《夬》，《周易内传》卷三下。

中国。”“必待其根株永拔，而后成乎泰，非一旦一夕之效也。”^①临卦兑下坤上，除恶务尽，使其消亡而不再生长。六三为内卦兑之上爻，二阳居其下，取悦于六三，且与之为一体，乘机或再起，或衍生出其他变化，并没有彻底消亡。如苻坚虽败，慕容、拓拔等少数民族复起，占居中原。因此，除恶须务尽，斩草要除根，防止后患。

关于妇女。他解蛊卦九二爻辞：“干母之蛊，不可贞”说：“子之承事父母，柔顺卑下，唯命是从，蛊之正也。但二以刚居柔，母德不能安静，以顺三从之义，二顺而下之，有如汉之窦后，专制内外，而权移于外戚；甚则人彘之祸，伤心含疚而不可如何。故‘干母之蛊’者，有权存乎其间，因其刚而调之，期不失于敬爱而止，必以柔承之而无所裁，则害延于家国，故曰：‘不可贞’。”^②蛊卦巽下艮上，子事奉父母，符合尊卑之道，此蛊之正。但九二以阳刚居阴柔之位，位不正，母德不安定，故“不可贞”。汉初窦太后干预朝政，害及家国说明这一点。又解归妹卦《彖》“‘无攸利’，柔乘刚也”说：

外卦二阴乘一阳，内卦一阴乘二阳。阳妄动而为阴所乘，则败于家、凶于国，唯阴之制而莫如之何。隋文帝之刚，为独孤所乘，而身弑国亡，况唐高、宋光之未能刚者乎！^③

归妹卦兑下震上，上卦六五乘九四，下卦六三乘九二，皆阴乘阳或阳承阴。六五虽居中位，不吉利。隋文帝杨坚灭陈，结束南北

① 《临》，《周易内传》卷二上。

② 《蛊》，《周易内传》卷二上。

③ 《归妹》，《周易内传》卷四上。

朝以后的战乱，统一中国，开国之际政局还是好的。独孤为隋文帝的皇后，此人喜欢干预朝政，甚至临驾天子之上。文帝当初立长子杨勇为太子，因杨勇不争气而被废掉，独孤后主张立次子杨广，文帝听从。后来杨广篡权，称炀帝，文帝后悔听信独孤后之言，隋朝最终亡在杨广手中。在王夫之看来，这都是孤独后擅权所致。唐高宗李治为武则天所惑，废皇后王氏而立武为后。武则天本有政治才能，高宗又因风眩之故，委任于她，政权遂渐落入其手，统治中国达数十年。武则天虽有才能，但居心不正，滥用禄位，收买人心，又任用酷吏，严刑峻法，以威吓异己，防其反动。且骄奢淫逸，以致政治大乱。宋光宗赵惇，为宋孝宗之子，孝宗在位 27 年把帝位传给光宗，光宗尊孝宗为寿皇圣帝。宦官策划离间寿皇圣帝与光宗皇后李氏的关系，李皇后不明真相反而忌恨寿皇圣帝，挑拨光宗与寿皇圣帝的关系，而且还干预朝政，骄傲放纵，使朝纲大乱。

二 君臣关系

王夫之借历史经验论述了君臣之间的关系，君主在巩固政权中，往往刚柔兼施，威德并用，以调节统治者内部矛盾，汉文帝解决他同吴王刘濞的矛盾，就是如此。解谦六五爻辞“利用侵伐，无不利”说：“人情虽恶盈而好谦，而顽民每乘虚以欺其不竞，则欲更与谦退而不得，而侵伐之事起矣。汉文赐吴王以几杖，而吴卒反，盖类此。”“君子为不可犯，而乃以全天下之愚顽。不善用《谦》，以致称兵制胜，是鸷鸟之将击而戢翼，猛兽之将攫而卑伏，虽利，而亦险矣哉！”汉文帝虽曾对吴王采取谦柔的政策，但毕竟不善用谦而“称兵制胜”，虽终于成功，仍不足为法。对吴王来说，本为藩属，当柔顺自处，然而刚愎自用，陷于失败，势所必然。他用“柔能克刚”原则评论：“谦而犹不

服，则征之必利，吴王所以卒死于汉文之柔。”^①

他认为君主为政须由贤人辅助，“人君虚顺以任贤，而化隆俗美，天下文明，此成王附丽周公以兴礼乐，而周公养冲人之德以成大勋之道也。”^② 离卦离下离上，有附丽之义。人君虚己任贤，充分发挥臣子的才能，天下定会安定。如周成王年幼，但不独断专行，而能虚心依赖大臣，尤其周公能积极辅佐，开辟周初的好局面。忠臣不为诬陷。解剥卦六三爻辞“剥之无咎”加以说明：“谓于《剥》之世，独能无咎也。与群阴居，不能拔出自奋，以拯阳而定其倾，而心不忘于贞顺，与上相应，如狄梁公之事女主，关羽之为曹操用者，君子曲谅其志。”^③ 剥卦坤下艮上，六三上有二阴下有二阴，虽与群阴居，不能自拔，但拯阳定倾，心不忘贞顺，与上六相应。狄梁公，即狄仁杰，女主为武则天。狄仁杰以断案、进谏而对朝中大臣多有得罪，曾遭来俊臣等人的诬陷下狱，但仍对武后忠诚。关羽为曹操所擒，不得已降曹，但身在曹营心在汉，最终离开曹操回到刘备身边。

他认为，臣子见朝纲腐败应远离，但非藏头，而是等待时机，希望明君到来。解遁卦上九爻辞“肥遁，无不利”说：

上九去阴远，而无应于下，则其遁也，超然自遂，心广而体胖矣。夫往者所以来也，屈者所以伸也。或屈于暗而伸于明，太公辟紂而终以开周；或屈于一时而伸于万世，孟子去齐而为百世师，无不利也。^④

① 《谦》，《周易内传》卷二上。

② 《离》，《周易内传》卷二下。

③ 《剥》，《周易内传》卷二下。

④ 《遁》，《周易内传》卷三上。

遁卦艮下乾上，四阳在上二阴在下，上九离阴远，与下二阴不应，为遁之象，遁于阴，则无不利。王夫之以太公避纣和孟子去齐之事加以说明。太公指姜太公，殷末隐士，因商纣王暴政而知事不可为，避居于渭水畔，等待明君招募，文王出外田猎，在渭水边遇到垂钓的太公，知其是非凡之人，拜为师，后姜太公辅佐文王、武王灭商，建立西周，为周的开国功臣。孟子曾任齐宣王客卿，当此时，天下致力于合纵连横，以能攻善战为贤能。孟子却阐述尧舜、三代德治，不为所用，便引身而退，与万章等门徒阐发《诗》、《书》和孔子学说，作《孟子》七篇，后世以孔孟并称，《孟子》为四书之一，成为百世之师。他自己也遵循遁道，逃避山野，著书立说，为一代学术宗师，此卦不啻为其一生的写照。又解遁《大象》“遁，君子以远小人”说：“唯超然遁于其外，小人自伏处于下。君子之遁以自洁也，非若汉末党锢诸贤，处草野而与小人相触者也。”^① 遁卦艮下乾上，有天下有山之象。遁，逃遁，政治腐败而超然于外，但又不与小人同流合污，能洁身自好，这是君子之遁。非如汉末党锢诸贤。

为臣要居正位。解随卦九四爻辞“随有获，贞凶”说：“‘获’，得其心也。五阳得位，而四随之，必获其心。乃当《随》之时，方竞随阴，而四独守贞以依主，莠弘之所以为晋杀，孔融之所以为操害也，虽贞而凶矣。”^② 随卦震下兑上，“获”指得其心，九五阳居阳，得位，象征君，九四随之，得其信任，象征臣。但九四为阳居阴，不得正位，下又有二阴，虽贞也凶。莠弘为东周敬王大夫，因助晋而被杀，孔融为曹操所害。臣投奔君主主要适时。其解屯卦六二爻辞“女子贞不字，十年乃字”说：“而二倚其得中，不与之交，如女子年已及期，义当有字，而亢志不

① 《遁》，《周易内传》卷三上。

② 《随》，《周易内传》卷二上。

字；至于九五，阳已居尊，而下与相应，乃不得已顺以从之，如冯衍幅巾而降光武，时已过矣。所以犹为‘贞’者，得位居中，非为邪也。”^① 屯卦震下坎上，六二居正位，得中，但在初九之上，为初九所逼，不与九五相交，如女子到了出嫁的年龄而不能嫁。九五则居上，阳居阳为正，与六二有应，六二不得已顺从之，但时间已过。冯衍为东汉初期辞赋家，从刘玄起兵，刘玄死后又从刘秀，为曲阳令，迁司隶从事，后被罢免，王夫之认为他投奔刘秀已过时。

他注意到奸臣对国家的危害性。他解丰卦九三“丰其沛，日中见沫，折其右肱”说：“上之蔽也厚，三与应而受其蔽，虽有九四之刚，可资其动以撤蔽，而弗能用也。汉元受石显之蔽，而萧望之不能抒其诚；唐德受卢杞之蔽，而陆贽不能效其忠；盖此象也。”^② 丰卦离下震上，上六之蔽，九三与上六应而受其蔽，虽有九四可解蔽，但不用。石显为汉元帝时的宦官，萧望之为丞相。汉元帝执政伊始，萧望之等同心辅政，石显忌恨，上奏控告萧望之结党营私，元帝听信谗言，萧望之被关进监狱，后自杀。卢杞为唐德宗时的权臣，陆贽为监察御史，对政治时务直言。卢杞利用皇帝不辨是非，离间群臣，陆贽被罢免，致使朝政大乱。解豫卦《大象》“先王以作乐崇德，殷荐之上帝以配祖考”说：

《豫》之象“作乐”者，取雷出地而摇空有声，老氏所谓“乐出虚”也。“殷”，中也；冬至合乐于圜邱，时之中也。“配”，合也；象祖考之德以合漠也。言“先王”者，唯德、位、时三者备而后作乐，不敢袭用之以自逸豫，而祇以大昭天祖之德。《豫》之不可轻用也如此。宋蔡京为“丰亨

① 《屯》，《周易内传》卷一下。

② 《丰》，《周易内传》卷四上。

豫大”之说惑徽宗，以奢靡而亡；德不崇而妄作，为宋之《大晟》而已。^①

豫卦坤下震上，为雷出地而有声之象，喻作乐。古代作乐属礼的一种，作乐要以礼，德行、地位、时间三者都合适才凑乐。而宋徽宗时，外患不断，权臣蔡京不思辅君治国，却以“丰亨豫大”之说蛊惑徽宗，作《大晟》之乐，卒以亡国。他反其意而用之，谓德不崇者不可以作乐。君为奸臣蒙蔽，则乱国。又解剥卦六四爻辞“剥床以肤，凶”说：“四近阳而与《艮》为体，非不知有贞，而茫然昧以自沈溺者，爻值退位，下而与群阴相比，以迫阳而剥之，此华歆、崔胤外交贼臣以丧国者，其志惨，其祸深矣。”^②剥卦坤下艮上。六四为艮的下爻，虽正位，但为退爻，且受下三阴的影响，联合起来压迫上九一阳，华歆为汉献帝时的尚书令，后反汉归附曹操，并助操杀献帝。比喻害自内生。

因此，为君要善于使用贤臣，打击奸臣。他解同人卦九三爻辞“伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴”说：“六二一阴得位，众阳皆欲与之同，不能遍与相应，则争必起，三、四、五所以皆有用兵之象。三密迹于二，以相丽为明，固欲私二以为己党，而忌五之为正应。五位尊谊正，不可明与之争，故‘伏戎于莽’，待五之来合而邀击之。‘升其高陵’谓五也。托处尊高，灼见其情形，而三之伏戎无所施，至于‘三岁不兴’，而必溃矣，五之所以大师能克也。窦融之在河西，既归心汉室，而隗嚣中梗，欲连合以拒汉，光武洞炤其奸，明以诏融，河西之人谓天子明见万里，卒归汉，而嚣计遂穷。”^③同人卦离下乾上，在这里，汉光

① 《豫》，《周易内传》卷二上。

② 《剥》，《周易内传》卷二下。

③ 《同人》，《周易内传》卷二上。

武帝为五爻，窦融为二爻，隗嚣为三爻。三爻与二爻的关系是六二一阴得位，众阳欲与之亲和，而三爻近于二，企图占二为己有。三爻与五爻的关系是三爻忌五爻正位，故“伏戎于莽”，而五爻既正又处高位，又与六二应，不与三爻争，三爻伏戎无所施，时间一久必败无疑。他借此卦三爻与二、五爻，以及二爻与五爻的关系，论述汉光武帝争取窦融而孤立隗嚣的历史事件。

君若无道，臣不可侍奉。他解未济卦六三爻辞“未济征凶，利涉大川”说：“三为进爻，乘险而上进，力弱而志刚，以之行焉，其凶必矣。然而‘利涉大川’者，当险难之极，无必全之道。不顾利害而求上承乎刚，宁武子以之。”^① 未济卦坎下离上，六三为进爻，下卦为坎险，因此乘险而进，力虽弱，志仍刚强，但其行必凶。“利涉大川”指坎险，不顾利害而一味冒进，“承乎刚”指承九四，必险。宁武子为春秋卫大夫，文公有道事之，成公无道亦事之。孔子称其“邦有道则知，邦无道则愚；其知可及也，其愚不可及也。”^② 王夫之进一步以周代商的史实说明社稷无常奉，君臣无常位。如解《明夷》诸爻证明这一点：

初九，则太公之象也。二阳为明所丽，周公自当九三，太公当初九，以夹辅清明之运也。

此象（指六二——引者）文王之事也。伤于左股，不能大行也。言左股者，手足尚右，伤其左，尚未大伤，象羑里之得释。马行地，《坤》象也。“马壮”，阴盛，象紂恶盈也。“拯”马之“壮”，救殷民以冀全殷祀。

此象（指九三——引者）周公相武王伐紂之事。“南狩”，以明治暗。“得其大道”，象诛紂。“疾”，速也。“不可

① 《未济》，《周易内传》卷四下。

② 《论语·公冶长》。

疾”者，养晦待时，必天命既固、人心既顺之后。

此象（指六四——引者）商容、胶鬲之事。左腹者，肝居左而主谋，预闻其慕周之谋也。“明夷之心”，乃殷民被伤而望周之心。“于出”犹言爰出；出门庭，输于周而劝其伐也。

上为暗主，而五近之，相比于同昏之廷，不显其明以自晦，故为箕子之象。然必如箕子之贞而后合于义。不然，则其去飞廉、恶来也无几矣。

此则纣之象（指上六——引者）也。“不明晦”者，君昏而天下皆为之暗也。“初登于天”，谓先王之克配上帝。“后入于地”，殷后王之丧师也。五，君位，而上为《明夷》之主者，天位已去，寄居天位之上，将消亡之象。^①

这六爻实际上讲述了文王、武王伐纣的历史。殷末世，纣王骄奢淫逸，恶贯满盈。比干进谏被杀。箕子劝谏，纣王不听，便装疯，商容被纣王废黜，胶鬲后归文王。文王对纣王不满，也曾被囚于羑里，后获释，得姜太公，并在太公的辅佐下，日益壮大。文王死后，武王继承父志，灭商建立西周。

王夫之治《易》重视历史的引证，以历史说明《易》，引史证《易》或以《易》解释历史，受程颐、杨万里等影响。引史证易之风始于汉唐，播扬于宋，其代表是程颐和杨万里。

程颐解乾卦《文言》“乾元用九”说：“或问乾之六爻，皆圣人之事乎？曰尽其道者圣人也。得失则吉凶存焉，岂特乾哉？诸卦皆然也。”乾卦六爻皆言圣人之事，本于王弼注乾卦六爻义。王弼认为乾卦六爻皆言为君之德。程颐认为乾卦六爻皆言大舜之事。如其解九二说：“以圣人言之，舜之田渔时也。”解九三说：

① 《明夷》，《周易内传》卷三上。

“舜之玄德升闻时也。”解九四说：“舜之历试时也。”圣人指儒家所理想的圣人或圣王，即程颐所说：“尽其道者，圣人也。”他以此解上九爻辞“亢龙有悔”说：“上九至于亢极，故有悔也。有过则有悔。唯圣人知进退存亡而无过，则不至于悔也。”^①上九一爻讲的义理，对圣人不适用。这种圣人无过说是对《文言》“知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎”的发挥。圣人懂得“进退存亡得丧之理”，所以不至于亢。程颐解坤卦六五爻辞说：“阴者臣道也。妇道也。臣居尊位，羿莽是也，犹可言也。妇居尊位，女媧氏，武氏是也，非常之变不可言也，故有黄裳之戒而不尽言也。”^②此爻辞是指要警戒武则天那样的妇人篡夺君位。

杨万里也引史证易。四库馆臣称其易传说：“大旨本程氏而多引史传以证之。”^③杨万里解乾卦卦象说：“杂卦曰乾健，说卦曰乾刚，又曰乾为天为君。故君德体天，天德主刚。风霆烈日，天之刚也。刚明果断，君之刚也。君惟刚则勇于进德，力于行道，明于见善，决于改过，主善必坚，却邪必果，建天下之大公，以破天下之众私，声色不能惑，小人不能移，阴柔不能奸矣。故亡汉不以成哀而以孝元，亡唐不以穆敬而以文宗，皆不刚健之过也。”^④引《杂卦》、《说卦》文，说明乾为刚健，为天德主刚，乾为天为君，体现君主刚健之德，不被阴柔奸邪所惑，勇于进德，勇于改过，为公而不为私。结尾引汉唐亡国的历史作论证。汉元帝“柔仁好儒”^⑤，唐文宗优柔寡断，导致亡国，以此反证君德刚健之义。

又解乾卦九三爻辞说：“乾乾者犹曰健健云耳，虽然九三危

① 程颐：《乾》，《程氏易传》卷一。

② 程颐：《乾》，《程氏易传》卷一。

③ 《经部·易类三》，《四库全书总目》卷三。

④ 杨万里：《乾》，《诚斋易传》卷一。

⑤ 《汉书·元帝纪》。

而无咎，信矣。亦有危而有咎者乎？曰有。蚩尤、后羿、莽、卓在上而骄其下，在下而忧其不为上。骄则有懈心，何德心勤；忧则有觊心，何位之惧？故终必亡而已矣。或曰不有操、懿乎？曰汉一变而为魏，盖三世希不失矣。魏一变而为晋，盖再世希不失矣。使魏晋不足征，则乾乾夕惕之戒，妄矣。”^①程颐以此爻当舜之元德升闻之时，杨万里进而以为人君之德，处下位之上，尊卑未定之时，危险性很大，因此应保持警惕，终日乾乾而不息。但居此时位之君，亦有危而有咎者。如蚩尤、后羿、王莽、董卓等，居下位时，则想篡夺上位，居上位时又骄其下属，不知警惕，结果自取灭亡。又如曹操、司马懿亦是此类人物，所以曹魏和两晋历史都很短。引用历史来附会《易》的卦爻象和卦爻辞，是把《易》视为治理国家的一部教科书。四库馆臣评道：“圣人作易，本以吉凶悔吝示人事之所从，箕子之贞，鬼方之伐，帝乙之归妹，周公明著其人，则三百八十四爻可以例举矣。舍人事而谈天道，正后儒说易之病，未可以引史证经病万里也。”^②

引史证《易》，汉代已开其端，借历史人物的遭遇来说明卦爻辞的意义，魏王弼也重视人事，以人类的社会生活解释《易》中卦爻象的变化和卦爻辞的内容。这一传统为宋易义理派所继承，程颐和杨万里引史证《易》尤为突出。对各卦和各爻的义理的解释，大都引历史事件和历史人物的言行加以论证。此风也为王夫之所继承发展，他所引证的史实不一定完全正确，把它与《易》联系起来也有牵强附会之处，但通过总结历史经验来经世致用的用心，是显而易见的。

① 杨万里：《乾》，《诚斋易传》卷一。

② 《经部·易类三》，《四库全书总目》卷三。

第五节 常变与因革

王夫之治《易》深知易之理，有常有变，并认为不仅自然界存在着常变（前面已有论述），而且社会也如此。他把常变观运用于社会，使之与因革联系起来，结合明清之际的社会剧变，系统地阐述社会的常变与因革思想。

一 贞常治变

王夫之认为，常与变相互联系。他解《系辞》“《易》穷则变，变则通，通则久”说：“穷极则阴阳互易以相变；变不可久居，则又顺而通之，使阴阳各利其用。变通合，而出入于万变者皆贞其道，乃可万世而无敝，此三圣之创制立法所以利百姓之用而上承天佑也。”^① 穷困到达极点，阴阳互相移易以发生转变，光变还不行，变必须要顺畅而通达，即符合规律，使阴阳各得其用。变化与通达相合，出入于千变万化之中，皆符合正固之道，则万世而无弊。上古三圣创立制定法律之所以有利于百姓之用，受天保佑，就是因为变通。“止则穷，穷则变，故君子以变行权”^②，事物发展到一定地步，必然要发生变化，穷则当变，君主讲变要变通。变又离不开常，解贲卦《彖》“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下”说：“刚柔杂糅，交错以致饰，既为天道人情之所固有，圣人观而知其必然，而所以用之者，则不因天之变而易其纯一之道，不随人之变而伤其道一风同之至治。”“圣人观而察之，以审时之变，节宣以行政令，乃以当变而不失

① 《系辞下传》第二章，《周易内传》卷六上。

② 《小畜》，《周易外传》卷一。

其常。”^① 刚柔混杂，交错以致饰，这是自然界和社会人情所固有，圣人观此而知其必然，在治国时有一定之规，既不因天道的变化而改变其纯正专一之道，也不随着人事之变而损害其共同的治道。圣人注意观察，审时度变，有理有节地布散政令，处在变化时也不失其常规。

他主张，常变是相辅相成，相互包含的，“君子常其所常，变其所变，则位安矣。常以治变，变以贞常，则功起矣。”^② 事物有其常，也有其变，该守常的守常，该当变的当变，以常治变，以变贞常，事功可显。又说：“变而不失其常之谓常，变而失其常，非常矣。”^③ 变不失其常，变若失其常就不是常。他又从《易》与礼关系角度进一步分析了常与变的关系：

时有常变，数有吉凶。因常而常，因变而变，宅忧患者每以因时为道，曰“此《易》之与时盈虚而行权”者也。……故圣人于常治变，于变有常，夫乃与时偕行，以待忧患。

《易》与礼相得以章，而因《易》以生礼。

易极变而礼惟居常。

其以中古之天下已变矣，变不可与变，则莫若以常。是故谨于衣裳衽袪，慎于男女饮食而定其志，则取诸《履》；哀其多以为节，益其寡以为文，执平施之柄，则取诸《谦》；别嫌明微，克己而辨于其细，则取诸《复》；失位而必应，涉于杂乱而酌情理以不拂于人心，则取诸《恒》；柔以德怨，刚以窒欲，三自反以待横逆，则取诸《损》；因时制宜，如

① 《贲》，《周易内传》卷二下。

② 《系辞上传》第二章，《周易外传》卷五。

③ 《系辞下传》第十章，《周易外传》卷六。

风雷之捷用而条理不穷，则取诸《益》；君子为小人所掩，守礼自尽，不竞而辨，则取诸《困》；挹之于此，注之于彼，施敬于人而不孤恃其洁清，则取诸《井》；情之难格，行之以顺，理之已正，出之以让，权度情理，以入乎险阻，则取诸《巽》。

盖圣人反变以尽常，常立而变不出其范围，岂必惊心耀魄于忧患之至，以与为波靡也哉？

变者其时，常者其德。

且夫圣人之于礼，未尝不因变矣。数盈则忧患不生，乃盈则必溢，而变在常之中；数虚则忧患斯起，乃虚可以受，而常亦在变之中。^①

易与礼的关系属常变关系，在这里，易是变，礼属常。他认为《系辞》三陈九德是告诫人们处于天下已变之时，“莫若以常”，变而不忘常。如履卦之德教人们“慎于男女饮食而定其志”，谦卦之德教人们损多益寡，“执平施之柄”，井卦之德教人“施敬于人而不孤恃其洁清”等。以九卦之德为常，知变中有常，遇大变时方不随波逐流。处于大变之世不忘发扬常德。而礼为常规，因此礼之常不离时之变。数之盈虚为时之盛衰。处盛世人心骄盈，应以常治变，处衰世人心空虚，应授以常规，不受时变左右。

家国都在变，但变中有常。他说：“天下亦变矣。变而非能改其常，则必有以为之主。无主则不足与始，无主则不足与继”，“故天下亦变矣，所以变者亦常矣。相生相息而皆其常，相延相代而无有非变。”^② 社会在发生变化，但变化并不能改变其常规，必有君主。无君主不足以兴起，无君主也不足以承继。因此，天

① 《系辞下传》第七章，《周易外传》卷六。

② 《震》，《周易外传》卷四。

下虽变，所以变者也是常，正统的相互更迭都属变中有常，或常中有变。

在谈及行师之道时，他说：“以正兴师，则民服其义，将得其人，则民无败死之忧，二者之道备，民所乐从，虽毒民而何咎乎？非是而毒民，其咎大矣。”“师之有束伍节制，相为应而不相夺伦，犹乐之有律也。‘否’，不然。‘臧’，善也。师一出，即当以律，乃可胜而不可败。初六乘险而处散地，反以律为不善，而恣其野掠，其败必矣。”^①如“行师征伐”，以正兴师，民皆从之，万死不辞，虽毒民而无咎；反之，不以正道行师，则为毒民之大咎。行师军容整齐，要有严格的纪律，如音乐的旋律一样，有纪律则不乱，所向无敌。如果无纪律，便是一群乌合之众，侵扰百姓不说，打起仗来，必败无疑。在这里纪律就是常。与变化观点相联，他还阐发了历史进化的思想，说：

考古者，以可闻之实而已。知来者，以先见之几而已。故吾所知者，中国之天下，轩辕以前，其犹夷狄乎！太昊以上，其犹禽兽乎！禽兽不能全其质，夷狄不能备其文。文之不备，渐至于无文，则前无与识，后无与传，是非无恒，取舍无据，所谓饥则啍啍，饱则弃余者，亦植立之兽而已矣。^②

考查古代社会，应以已知史实为据，推测未来，应以其最先见者为鉴。以此来看待古代，黄帝以前，人与野人差不多，伏羲以前，人大概与食兽一样。禽兽不具备人的品质，野人不具备人的文明。此时的人由于无文化，因此不能承前启后，进行文化传

① 《师》，《周易内传》卷一下。

② 《思问录·外篇》。

承，只能展示其生理本能，不过是“植立之兽”而已。在这里，他根据《易》的变易思想，批判了传统儒家所谓“羲皇盛世”的神话，体现所倡导的“更新而趋时”的主张。

二 因革以时

与常变相关，王夫之也讲因革。他肯定变革的必要性与合理性，解革卦时，充分发挥了这一观点：

四时之将改，则必有疾风大雨居其间，而后寒暑湿凉之候定。元亨利贞，化之相祥者然也。汤武体天之道，尽长人、合礼、利物、贞干之道以顺天，文明著而人皆说以应乎人，乃革前王之命。当《革》之时，行《革》之事，非甚盛德，谁能当此乎！

天之有岁差，七政之有疾徐盈缩，不百年而必改，此不可不革者，非妄乱旧章以强天从己也。君子当治平之代，非创制之时，而可用《革》者，唯此。

有其德，乘其时，以居其位，而后革。非大明于内，众正相孚，德合于天，而欲遽革，王莽篡而乱旧章，众叛亲离，虽悔何及乎？

革者，非常之事，一代之必废，而后一代以兴；前王之法已敝，而后更为制作。

人信而说之，时可革也。

备天德之全，道可革也。如是而革，则当矣。

顺天应人之道，文明已著，而后革之。^①

“当革之时”，应采取“疾风大雨”式的手段，“行革之事”，是符

① 《革》，《周易内传》卷四上。

合天道的行为。用疾风大雨比拟汤武革命，反映明清之际社会大变革时代的呼声。在肯定“当革之时，行革之事”合理性的同时，他提出治平之时，不可乱革的主张。指出不当其时而行革之事，乃是“妄乱旧章，以强天从己”的盲目行为。利用这一原理批判王莽。王莽违反历史规律，不乘其时而遽革，造成众叛亲离的结局。革非小事，而是关系国家存亡的大事，根据历史发展的基本规律，任何朝代都有其兴衰的过程，一代废除，一代必然兴起。随着时代的更迭，旧法出现流弊，必然废除，代之以新法，社会才能前进。革也应得到人们的信任与拥护，顺应民心，此革才有意义。他讲的革，客观上要适时，同时也符合天德（指自然历史的发展趋势——作者），主观上要符合民心，顺民意。上述条件皆备，此革是恰当的。顺应天意与人情，文明以彰显出来，而后再革。又解困初六爻《小象》“幽不明也”说：“不明于理，则亦不明于势，守株自困，可坐待其毙也。”^①既不明理，又不审时度势，守株待兔，以自困于时，只有坐以待毙。应审时度势，当变则变，变则通，通则久。强调革，但也注意到因，与常变相联一样，因革也相适应。他解革《大象》“君子以治历明时”写道：

三代有必因之礼，百王有不易之道。旦夕数变，非治道也；初终数改，非德行也。唯治历明时，则无常可守，非《革》不能。君子之慎用《革》，而但用之于此，合天变也。因此知守一定之法，以强天从己者，其于历远矣。求之安，则姑安焉，更数十年而不须通变者，未之有也。善治历者，俟后人。不善治历者曰“天已尽吾算测之中，守成法而不变，可以终古”，求不诬天而乱时也，得乎？^②

① 《困》，《周易内传》卷三下。

② 《周易大象解·革》。

尧、舜、禹三代有一整套相因相循之礼法，治理天下也有其根本不可改变之道。如朝令夕改，就不是大治之道。自始至终，屡改屡变，也不是德行。只有时历，即客观规律，到了非改不可之时，就不能再守常不变，应采取改革。由此看，君主谨慎运用革道，运用革道应顺应天时。在这里，他把常与变、因与革结合起来。因革与社会的治乱相关，他进而探讨了治乱等问题。解蛊卦卦辞“蛊。元亨，利涉大川。先甲三日，后甲三日”说：

故曰“蛊治也”，言世方治而未乱也。“元亨”者，上下各得其分，而下能致养，于时始亨也。时方极治，上下蒙安，恐将成乎偷窳，故“利涉大川”，在安思险，利在有为，涉险以建功，不可恃已治已安而自废也。“甲”者，事之始。当治之先，必有开治之功，图之迟久而后治，《蛊》之所以成，非易也。既已治矣，必有保治之事，深思永计以善其终，所以利涉川而保其蛊也，故申言以见慎终如始之道焉。^①

“蛊治”指天下刚治，处于未乱之时。此时君臣上下各安其位，社会和睦。“甲”指事之始，在治之前，就已有达到治的举措，现在的治是以前努力的结果，获得治非易事。天下获治后，尤其是治到达极点，就应该居安思危，保持治的局面，因为治总与乱联系在一起。治乱相互包含，相互转化。他说：“天下晏安，上下各循其分，所虑者，人忘厝火积薪之忧而竞于仕进。”^②君主为了巩固自己的权力，当居安思危，时存戒惧之心，应具有一种

① 《蛊》，《周易内传》卷二上。

② 《蛊》，《周易内传》卷二上。

忧患意识。解《系辞》“其亡其亡，系于苞桑”说：“‘乱’谓纲纪废、上下紊也。乱者，危亡之繇，治，所以安存之道也。”“而夫子推言之。虽安静不失其常度，而中心之兢惕，未常忘危亡之戒；外不妄动，而内积忧危。‘其亡其亡’，非徒其势然也。”^①乱指纲纪皆废，上下紊乱，乱会导致危亡。治指天下平安之道。天下大治，社会平安之时也应提高警惕，治不忘乱，安不忘危。居安思危就要早积蓄御防，解萃《大象》“君子以除戎器，戒不虞”进一步加以说明：

时虽未需水，而畜之无以待用，盖积以待匮也。君子不居无用之货，唯戎器则除治之于安宁之日，以待不测之用，则聚而不嫌于不散。^②

不豫者不足以备，无备者不足以待变。治之无形，不待事至而后图，如泽气之蒸云雨，无形无象，治戎器于偃武之日，以积聚为道者也，夫君子有国，财散无所事萃，其萃聚者唯戎器，则上非货殖，而国无弱道斯可耳。既不可弛武备而不修，抑不可散民间而启乱，无事则藏，有事则给，所谓覩文匿武，建威销萌，皆此道也。^③

萃卦坤下兑上，有泽在地上之象。时虽还不需要水，但也要积蓄这暂时无用之物，以待其匮乏之时。君子不储存无用之货，只有兵器等修治于安宁之日，以备不测之用，积蓄以防患于未然。无御防之心，就不会有所准备，无所准备，不足以应付事变。做到“无事则藏，有事则给”，未雨绸缪，对国家的长治久安，至关重

① 《系辞下传》第五章，《周易内传》卷六上。

② 《萃》，《周易内传》卷三下。

③ 《周易大象解·萃》。

要。又说：“愚尝谓庸人后念明于前念，君子初几决于后几。后念之明，悔之所自生也。初几则无事于悔矣。”^①庸人在做事之前欠考虑，君子与此不同，在做事前先有一番深思熟虑，庸人欠考虑，事败后悔之，晚矣。君子由于事先考虑周全，把握事物之征兆，做事不后悔。要有远见，才能居安思危，防患于未然。他注意到统治者个人的主观因素，在治乱中起着十分重要的作用。

王夫之借解《周易》阐述经世思想，与明清之际经世思潮紧密地联系在一起。明末以来的社会动荡，至明清更迭，达到极点。清军入主中原，历史急剧变迁，使整个社会陷入空前危机中。于是自明万历末叶兴起的经世思潮，至顺治、康熙年间空前高涨。明亡之初，王夫之与孙奇逢、傅山、顾炎武、黄宗羲等曾一样参加反清活动，失败后转向用著述救世，以期“明学术，正人心”。

明清之际经世思潮在思想上有以下几点：第一，抨击脱离实际的空疏学风，痛斥“天崩地解，落然无与吾事”^②。顾炎武说：“命与仁，夫子之所罕言也；性与天道，子贡之所未得闻也。”“是故性也、命也、天也，夫子之所罕言，而今之君子之所恒言也；出处、去就、辞受、取与之辨，孔子、孟子之所恒言，而今之君子所罕言也。”^③不讲出处、去就、辞受、取与之辨，只讲性与天道，堕入禅学。《日知录》之作，只是为了“明学术，正人心，拨乱世以兴太平之事。”^④他对明末以来的社会积弊痛下针砭，发出“法不变不可以救今”^⑤的呐喊。陆世仪针对明末理学聚徒讲学的空谈积习，斥为“晋人清谈”、“处士横议”。指出：

① 《系辞下传》第五章，《周易内传》卷六上。

② 黄宗羲：《留别海昌同学序》，《南雷文定》卷一。

③ 顾炎武：《与友人论学书》，《亭林文集》卷三。

④ 顾炎武：《初刻日知录自序》，《亭林文集》卷二。

⑤ 顾炎武：《军制论》，《亭林文集》卷六。

“天下无讲学之人，此世道之衰，天下皆讲学之人，亦世道之衰也。”他以明中叶以后讲学之风为例，抨击“嘉、隆之间，书院遍天下，讲学者以多为贵，呼朋引类，动辄千人。附影逐声，废时失事，甚至有借以行其私者。此所谓处士横议也，天下何赖焉。”^①吕留良说：“今日之所以无人，以士无志也，志之不立，则歧路多也。而歧路莫甚于禅，禅何始呼？始于晋。今中国士大夫方以为佳，而效之恐不及，又孰知有痛呼？”又说：“吾侪身受其祸，谓宜谈虎色变矣，而犹多浸淫游戏于其中，其于治乱之原，殆有所未审耳。”^②把明亡归为王学末流空谈心性。

第二，把批判锋芒直指高度集中的皇权。明末，朝廷政治极度混乱，统治集团分裂斗争。大小官员一味避祸自保，贪污纳贿。崇祯帝为人刚愎自用，偏执急躁。他痛恨大臣腐败，便任意责罚，在位十七年，先后更换内阁大学士 50 人，刑部尚书 17 人。前线统军将领，稍有失误，就被免职或处死。领兵总督先后被处死 8 人，巡抚被处死 11 人。有军事指挥才能的将领越来越少，且人人自危。崇祯末年，天灾疾疫，干旱、洪涝、蝗灾、天花，接踵而至，腐败的明朝当局，非但无力赈灾，反而因辽东战事加派税饷。辽饷、剿饷、练饷，即“三饷”的日益增多，百姓不堪忍受，纷纷揭竿而起。唐甄针对崇祯帝的君权专擅，提出“抑尊”的主张，认为，“天子之尊，非天帝大神也，皆人也。”若“人君之尊，如在天上”，结果势必造成“臣日益疏，智日益蔽，伊尹、傅说不能海，龙逢、比干不能谏，而国亡矣。”他不仅论证“治天下者惟君，乱天下者惟君”的道理，还提出“自秦以来，凡帝王者皆贼也。”^③黄宗羲主张明君臣之职分，他认为，

① 陆世仪：《大学类》，《思辨录辑要》卷之一。

② 吕留良：《答张菊人书》，《吕晚村先生文集》卷一。

③ 唐甄：《室语》，《潜书》下篇下。

“古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也。”所以，“天下之人爱戴其君，比之如父，拟之如天，诚不为过。”然而秦以后君臣关系颠倒，君主独裁，以致“天下之人怨恶其君，视之如寇仇，名之为独夫。”于是他提出“为天下之大害者，君而已矣。”为君应“不以一己之利为利，而使天下受其利；不以一己之害为害，而使天下释其害。”^①为臣应“为天下，非为君也；为万民，非为一姓也”，“天下之治乱，不在一姓兴亡，而在万民之忧乐。”^②他们的批判不是不要君臣，而是理顺君臣的职责及关系，君臣应以天下为公。

第三，以匡扶社稷为天下之公，力主讲求当世之务的经世之学。顾炎武说：“士当求实学，凡天文、地理、兵农、水火及一代典章之故，不可不熟究。”^③又说：“君子之为学，以明道也，以救世也，徒以诗文而已，所谓雕虫篆刻，示何益哉！”^④强调为学的宗旨，非孤芳自赏，而以救世明道为目的。又“愚所谓圣入之道者如之何？曰‘博学于文’，曰‘行己有耻’。自一身以至于天下国家，皆学之事也，自子臣、弟友以至出入、往来、辞受、取与之间，皆有耻之事也。耻之于人大矣！不耻恶衣恶食，而耻匹夫匹妇之不被其泽。故曰‘万物皆备于我矣，反身以诚’。呜呼！士而不先言耻，则为无本之人，非好古而多闻，则为空虚之学，以无本之人而讲空虚之学，吾见其日从事于圣人而去之弥远也。”^⑤“行己有耻”讲求日用伦常，此为立身之本，“博学于文”指学务实经世之学。张履祥说：“学者固不可不读书，然不

① 黄宗羲：《明夷待访录·原君》。

② 黄宗羲：《明夷待访录·原臣》。

③ 顾炎武：《亭林余集·三朝纪事本末序》。

④ 顾炎武：《与人书二十五》，《亭林文集》卷四。

⑤ 顾炎武：《与友人论学书》，《亭林文集》卷三。

可流而为学究，固须留心世务。”^① 告诫门人，须读有用之书，毋专习制艺，当务经济之学。

第四，以历代兴亡为借鉴，具体地去探讨国家政治制度、文教设施、赋役财政、军制兵法、夷夏之防等。黄宗羲提出“有治法而后有治人”的主张，反对一家之法，倡导天下之法。为了遏制人君践踏法律，他主张提高学校和学官的地位：“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为是非，而公其是非于学校。”^② 又提出富民思想，认为明亡经济上的原因是，夺田和暴税，主张“重定天下之赋”。对于货币，则“废金银，使货币之衡尽归于钱”。提倡工商业活动。吕留良主张恢复三代封建，井田、学校旧制。陆世仪以数学用世，说：“数为六艺之一，似缓而实急。凡天文、律历、水利、兵法、农田之类，皆须用算学者，不知算，虽知算而不精，未可云用世也。”^③ 他对专制政体积弊进行揭露，说：“三代而上，天下非天子所得私也，秦废封建，而始以天下奉一人。”^④ 试图通过合封建与郡县为一的途径，发挥其长，以变革现行的政治体制，主张提高学官地位，重视学校教育，仿胡瑗学教法，设经义、治事二斋，“经义则当分为《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》诸科，治事则宜分为天文、地理、河渠、兵法诸科，各聘请专家名士，以为之长。”^⑤

顾炎武说：“君臣之分，所关者在一身；华夷之防，所系者在天下。”“夫以君臣之分，犹不敌华夷之防。”^⑥ 吕留良尤为强调“夷夏之防”，他说：“君臣之义，域中第一事，人伦之至大。

① 张履祥：《备忘录三》，《杨园先生全集》卷四十一。

② 黄宗羲：《明夷待访录·学校》。

③ 陆世仪：《大学类》，《思辨录辑要》卷之一。

④ 陆世仪：《治平类·井田》《思辨录辑要》卷之十九。

⑤ 陆世仪：《治平类·学校》《思问录辑要》卷之二十。

⑥ 顾炎武：《管仲不死子纠》，《日知录》卷七。

若此节一失，虽有勋业作为，无足以赎其罪者。”又说：“看微管仲句，一部《春秋》大义，尤有大于君臣之伦，为域中第一事者，故管仲可以不死耳，原是论节义之大小，不是重功名也。”^①“微管仲，吾其被发左衽矣”一句出自《论语·宪问》，朱熹注为“被发左衽，夷狄之俗也。”认为管仲“尊周室，攘夷狄”，“皆所以正天下也。”吕留良结合当时清兵入关的事实，强调孔子之义，“原是论节义之大小，不是重功名”，把民族利益当成“域中第一事。”

经世渗透各种学科。经学上，顾炎武说：“孔子之删述六经，即伊尹、太公救民于水火之心。”儒家经典是“天下后世用以治人之书，将欲谓之空言而不可也。”^②黄宗羲认为，“儒者之学，经天纬地。”^③李颙提出明体适用的经世之说：“穷理致知，反之于内，则识心悟性，实修实证，达之于外，则开物成务，康济群生，夫是之谓明体适用。”^④一是“识心悟性，实修实证”以明体。一是“开物成务”，“康济群生”以适用。又提出“理学、经济，原相表里，进呈理学书，而不进呈经济之书，则有体无用，是有里而无表，非所以明体适用，内圣而外王也。”^⑤陆世仪提出讲求“切于用世”的六艺之学，说：“古者六艺，学者皆当学之，今其法不传。吾辈苟欲用心，不必泥古，须相今时宜，及参古遗法，酌而行之。”“今人所当学者，正不止六艺，如天文、地理、河渠、兵法之类，皆切于用世，不可不讲。俗儒不知内圣外王之学，徒高谈性命，无补于世，此当世所以来迂拙之消也。”^⑥

① 吕留良：《论语·宪问》，《四书讲义》卷十七。

② 顾炎武：《与人书三》，《亭林文集》卷四。

③ 黄宗羲：《弁玉吴君墓志铭》，《南雷文定后集》卷三。

④ 李颙：《周至答问》，《二曲集》卷十四。

⑤ 李颙：《答许学宪第四书》，《二曲集》卷十七。

⑥ 陆世仪：《大学类》，《思辨录辑要》卷之一。

吕留良尊朱子学，也是由于“从来尊信朱学者，徒以其名而未得其真”，因而欲以之明“生民祸乱之原，非仅争儒林之门户也。”^①从属于他的经世目的。

史学上，黄宗羲说：“国可灭，史不可灭”^②，认为写史在于总结历史上的兴亡治乱教训。顾炎武也说：“夫史书之作，鉴往所以训今。”^③又说：“引古筹今，亦吾儒经世之用。”^④谈迁修《国榷》在于经世。黄宗羲认为，他“好观古今之治乱，其尤所注心者在明朝之典故。以为史之所凭者实录耳，实录见其表，其在里者已不可见。况革除之事，杨文贞未免失实；泰陵之盛，焦泌阳又多丑正。神、熹之载笔者，皆宦逆奄之舍人。至于思陵十七年之忧勤惕厉，而太史遁荒，皇寇烈焰，国灭而史亦迹灭，普天心痛。于是汰十五朝之实录，正其是非；访崇祯十七年之邸报，补其缺文，成书名曰《国榷》。当是时，人士身经丧乱，多欲追叙缘因，以显来世。”^⑤可见，《国榷》一方面对明亡前杨士奇、焦芳、温体仁、叶向高等修明太宗、孝宗、神宗、光宗诸实录诬枉不实不满，试图以之去伪存真。另一方面又不甘于“国灭史亦随灭”，欲借修明史来对一代兴亡，“追述缘因”，后一点是清初众多史家以史经世的原因。万斯同说：“夫吾之所为经世者，非因时补救，如今所谓经济云尔也，将尽取古今经国之大猷，而一一详究其始末，斟酌其确当，定为一代之规模，使今日坐而言者，他日可以作而行耳。”^⑥

究心輿地沿革，同样是为了“世乱则由此而佐折冲，锄强

① 吕留良：《复高汇旂书》，《吕晚村先生文集》卷一。

② 黄宗羲：《次公董公墓志铭》，《南雷文定》卷六。

③ 顾炎武：《答徐甥公肃书》，《亭林文集》卷六。

④ 顾炎武：《与人书八》，《亭林文集》卷四。

⑤ 黄宗羲：《谈菴木墓表》，《南雷文定》卷七。

⑥ 万斯同：《与从子贞一书》，《石园文集》卷七。

暴；时平则以此而经邦国，理人民。”^① 顾祖禹“以古今之方輿衷之于史，即以古今之史质与方輿。”旨在把历史事变当作了解地理环境的向导，另方面又把地理环境视为认识历史事变的参考图籍。全书“以一代之方輿，发四千年之形势，治乱兴亡，于此判焉。其间大经大猷，创守之规，再造之绩，孰合孰分，谁强谁弱，帝玉卿相之漠谋，奸雄权术之拟议，以迄师儒韦布之所论列，无不备载。”^② 期以輿地之学经世致用。

文学上，钱谦益对明中叶以来形式主义诗文进行批判，说：“近代之学诗者，知空同、元美而已矣。其哆口称汉魏、称盛唐者，知空同、元美之汉魏，盛唐而已矣。”^③ 论文也如此，“近代文章，河决鱼烂，败坏而不可救者，凡以百年以来学问之谬种，浸淫于世运，熏结于人心，袭习纶轮，酝酿发作，以至于此极也。”^④ 黄宗羲说：“周元公曰：‘文所以载道也’。今人无道可载，徒欲激昂于篇章字句之间，组织纫缀以求胜，是空无一物而饰其舟车也。”^⑤ 顾炎武说：“近代文章之病，全在摹仿，即使逼肖古人，已非极诣，况遣其神理而得其皮毛者乎！”^⑥ 痛恨明人的复古摹拟之风，重视诗文的社会教育作用，反对“怪力乱神之事，无稽之言，剿袭之说，谀佞之文”，把“明道”、“纪政事”、“察民隐”，当作撰文的宗旨。经历了明清更迭的社会动荡，文学艺术界纷纷把目光转向现实，期以文学济世救国。

王夫之学以经世也与个人经历有关。早年，立志匡扶社稷。游学岳麓书院时，参加了同窗好友组织的“行社”。在衡州与好

① 顾祖禹：《总叙三》，《读史方輿纪要》卷首。

② 顾祖禹：《凡例》，《读史方輿纪要》卷首。

③ 钱谦益：《黄子羽诗序》，《初学集》卷三十二。

④ 钱谦益：《赖古堂文选序》，《有学集》卷十七。

⑤ 黄宗羲：《陈葵献偶刻诗文序》，《南雷文案》卷二。

⑥ 顾炎武：《文人摹仿之病》，《日知录》卷十九。

友郭凤趯、管嗣裘和文之勇共同组织匡社，有欲匡扶危如累卵的明朝之志。清军南下，他从衡阳出发，不辞数百里跋涉之劳，来到湘阳章旷营中，“调和南北”以抗清。不久，与几位好友在衡山组织武装起义，由于众寡悬殊，战败军溃。他曾先后三次投身永历政权。第一次途遇淫雨，家遭变故，父亲、两位叔叔、仲兄都相继在战乱中亡故，等他料理丧事完毕，清兵攻陷宝庆、永州，永历帝已逃到柳州。奔赴永历政权效命之行未能实现。第二次大约在武装起义失败后，赴肇庆被授翰林院庶吉士。此时他以布衣参加永历政权。亲见亲闻永历政权内部派系斗争和腐败，抗清复明之望受阻，不久返衡阳。虽然返乡，但他仍关心永历政权，曾劝方以智出山效力。第三次赴行在授掌管传旨、册封等行礼仪的行人司行人之称。间遭权奸王化澄等迫害，将遭逮治下狱，后蒙高一功救幸免。他的政治主张不能实现，便遁隐林泉，以著书经世。

明末以来，人民饱经残酷剥削，苛政繁税，兵连祸结，自然灾害屡屡发生，民久困于离乱，无以聊生。由于他不仕新朝，为了躲避清廷的迫害，长期过着流亡的生活，使他深入民间，耳闻目见人民疾苦，以及少数民族生活的实际情况。他自己经常饥寒交迫，家庭多次遭劫掠，父母叔侄妻子先后丧亡，战乱把他从儒生推到下层人民的经济和社会地位。凡此，对他发挥易的经世思想，影响很大。

总之，明朝后期的君臣矛盾，南明诸政权的腐败、内讧、结党营私、清廷的高压，明清之际的社会剧变及经世思潮的出现，以及对少数民族社会生活的考察，他的所闻所见，使他对政治体制、治国安邦、以及历史中常变因革等问题，非常关注，借治《周易》充分发挥了君臣君民关系、仁政与法制、常变因革等思想。他还通过引史证《易》，以总结历史经验教训来经世，突出了《周易》作为经世之书的历史价值。

结束语

以上各章分别论述了王夫之易学的别开生面之处，概括起来有以下方面：

第一，务实求真。晚明心学掀起蹈虚空疏的学风，王夫之认为此种学风误国误学，究其根源，归于佛老。老庄道家以为自无而有，佛教以为虚而非实，妄而非真。他治《易》务实求真，从客观实际出发，说明天地自然的本性，其批判矛头直指佛老，主张非无而有，非虚而实，非妄而真，提出了“两间皆实有”的思想。他提出“宇宙者，积而成乎久大也”的命题，对时空进行研讨，是对实有思想的进一步深化。表明事物大到宏观宇宙，小到微观世界，以及往古今来，只有形态上的相互转化，而无有无、始终，事物皆为不依人的主观意识而客观存在，即实有。因此可以说，天地万物的实有是广袤性与恒常性的统一。他的务实求真的主张，既是对张载以来气论的继承发展，也与清初务实求真的学风相联。

第二，和谐变易。和谐变易是《周易》的核心问题之一，王夫之认为，自然界不是杂乱无章的堆积，而是一个和谐有机的整体。在这一和谐的整体中，不仅同一事物内部，而且不同事物之间，均彼此相互联系在一起。相辅相成，相济相协，并存而不相害。他又认为，自然界总是处在不断的变化中，其变化，既有恒常的一面，也有变幻莫测的另一面，由此呈现出复杂性。同时，变化不仅限于量的累积，而也表现为性质的变化，有一个日

新的发展过程。他的和谐变易思想，既是对易学传统的继承和发展，也有其实现的社会基础。和谐的观点是对清廷民族高压政策的一种理论批判，而其变易观则反映明清鼎革的社会现实。

第三，平等自由。王夫之从人道与天道关系出发，探讨了平等自由问题。其基本主张是，人来源于自然，但人也有其独特性，在此基础上提出“人为天地之心”，“自然者天地，主持者人”、“延天佑人”等命题，强调人能够利用并改造自然，为自己服务，超拔于众生之上，创造了自己的世界。对于人性论，他从天人合一角度，提出“继善成性”，天是善的，人由天生，也是善的。不善是因为人受到后天气质等因素的影响，压制原有的善性。善非外在于人，要想恢复已有的善性，只有“尽心”、“尽性”、“扩充”，通过内省的方式，承继、扩充、挖掘被蒙蔽的善性，恢复善可以说是良知自我发现。人性也是可塑的，“性日生日成”，不是固定不变的，通过自我的不断完善而不断发展。在理欲上，他肯定“理与欲皆自然”、“天下之公欲，即理也”，但反对纵欲，把欲纳入理的轨道。他对性与天道的研究，突出了人性上的平等与自由，这与明清之际市民阶层的兴起，在政治经济思想上追求自由平等，是一致的。

第四，贞死贞生。王夫之治《易》重视人生修养，涉及吉凶祸福、义利、生死等问题，他认为，《周易》不单纯问吉凶，非占问个人的祸福，而是把吉凶祸福纳入到得失、善恶中，教人通晓得失善恶之理。对于生死，他提出“不畏死，更贞生”的主张，贞生尤重视精神人生，不以物累，要洒脱，因此，他十分重视道德修养的建设，强调反身修己，由修己达于成己。他探讨了道德及人伦关系，道德包括仁、义、礼、智、信诸德，其中仁为体，其他为用，智为知，其他为行，强调本末、知行统一，尤重视行。他认为，人伦关系以家庭为核心，家庭婚姻，父子、夫妇等关系是维系社会的基本纽带。他重视《易》中的人生修养及伦

理，与明清之际的社会有关，他一生虽遭遇吉凶祸福，但不为利益所动，仍以追求道义为指归。对待生死更为坦然，表现一种豁达的胸襟和视死如归的风骨。而倡导道德人伦关系的建设，可以说是对晚明以来道德伦理松弛，并导致社会动乱的一种批判。

第五，通经致用。王夫之生当明清之际，深感王学末流，窃佛老之旨，游心于虚无，而引起亡国之祸，因此治学反对空谈，主张务实。这种务实的学风在其易学中，表现为解释社会政治实际问题，体现其解《易》的经世之风。他肯定《周易》自产生起就是一部经世致用之书，为统治者安邦治国所用。经世与修养联系在一起，统治者的个人修养对其经世产生影响。在他看来，社会分为不同阶层，各阶层应各自履行其职责，对社会稳定，至关重要，借解释《易》阐发了别上下定尊卑的思想。他认为，治理国家不外乎仁政与法制两方面，对民实施仁政，重在教化，以仁礼来服人心。治理社会仅靠仁政是不够的，还必须讲法，依法治国，两者相辅相成，才能有效地安邦济世。他治《易》喜用引史实加以证明，其所引，以古代政事为主，有以古喻今之义，因此，引史证《易》具有浓厚的经世致用色彩。他也深知易理有常有变，发挥《周易》“穷则变，变则通，通则久”的思想，把常变观运用于社会，使之与因革联系起来，系统地阐述社会的常变与因革思想。明末以来的社会动荡，至明清更迭，达到极点。历史急剧变迁，使整个社会陷入空前危机中。于是自明万历末叶兴起的经世思潮，至清初空前高涨。他借解《周易》经世，与明清之际经世思潮紧密联系在一起。

王夫之的易学博大精深，其核心在于哲理性、批判性、经世性。所谓哲理性就是其解《易》义理深邃，富有思辨色彩；其批判性是不盲从，敢于挑战权威，对图书象数学，以及义理学不当之处进行批评；其经世性则表现在，他不是从《易》到《易》，而是通过解《易》来关注社会问题，在把学《易》与运《用》结

合起来。就其思想而言，可谓集宋易以来之大成，其历史地位，不容置疑。他对《周易》的研究，虽然开了许多生面，做出了许多贡献，但也摆脱不了时代的局限性。他生活在明清之际，中国古代的君主专制不能不对其产生影响。经书的既定模式也限制其思想的自由发挥，也就是说他的思想仍然是在传统的学术思想框架中进行的，必然打上时代的烙印。另外，还应看到，他的易学虽多创获，但因其以遗民自居不仕新朝，而遁隐林泉，又致使其学不彰，在有清一代影响甚微，这在易学史上不能不说是件憾事。

主要参考文献

王夫之：《船山全书》1~16册，湖南岳麓书社，1996。（略）

王孝鱼：《船山学谱》，1935年北京来薰阁本。

刘茂华：《王夫之先生学术思想系年》，载《新亚学报》第5卷第1期，1960年。

张西堂：《明王先生夫之年表》，台湾商务印书馆，1978。

许冠山：《船山学术思想生命年谱》，载《中国哲学》第5辑。

嵇文甫：《王船山学术论丛》，三联书店，1962。

嵇文甫：《王船山史论选评》，中华书局，1962。

侯外庐：《中国思想通史》第5卷，人民出版社，1958。

冯友兰：《中国哲学史新编》第5册，人民出版社，1988。

张岱年：《王船山的唯物论思想》，载《光明日报》1954年10月6日。

张岱年：《王船山的历史地位》，《玄儒评林》，湖南人民出版社，1985。

任继愈：《王夫之的唯物主义思想和朴素辩证法思想》，《中国哲学史》第4册，人民出版社，1979。

蔡尚思：《王船山思想体系》，湖南人民出版社，1985。

唐君毅：《王船山之性与天道论通释》，载《学原》第1卷，第2、4期。

萧蓬父主编：《王夫之辩证法引论》，湖北人民出版社，1984。

萧蓬父：《船山哲学引论》，江西人民出版社，1993。

湖南社科联编《王船山学术讨论集》上下册，中华书局，1965。

湖南社科院编《王船山学术思想讨论集》，湖南人民出版社，1984。

湖南省船山学社编《王船山研究参考资料》，湖南人民出版社，1982。

陆复初编著《王船山学案》，湖北人民出版社，1987。

曾昭旭：《王船山哲学》，远景出版事业公司，1983。

林安梧：《王船山的人性史哲学之研究》，东大图书有限公司，1987。

罗光：《王夫之》，载《中国哲学思想史·清代篇》，台湾学生书局，1981。

袁尔钜：《王夫之》，吉林文史出版社，1997。

肖汉明：《船山易学研究》，华夏出版社，1987。

陈玉森、陈宪猷：《周易外传镜诠》，中华书局，2000。

卜商：《子夏易传》，《四库全书》本。

孟喜：《周易章句》，孙堂辑《汉魏二十一家易注》本。

京房：《京房易传》，王谟辑《汉魏遗书钞》本。

荀爽：《周易注》，孙堂辑《汉魏二十一家易注》本

荀爽等：《九家易集注》，孙堂辑《汉魏二十一家易注》本。

虞翻：《周易注》，孙堂辑《汉魏二十一家易注》本。

王弼：《周易注》，《四库全书》本。

韩康伯：《系辞注》，《四库全书》本。

孔颖达：《周易正义》，《四库全书》本。

李鼎祚：《周易集解》，《四库全书》本。

刘牧：《易数钩隐图》，《四库全书》本。

司马光：《温公易说》，《四库全书》本。

张载：《横渠易说》，《四库全书》本。

苏轼：《东坡易传》，《四库全书》本。

欧阳修：《易童子问》，载《欧阳修全集》，中国书店，1986。

程颐：《程氏易传》，《四库全书》本。

邵雍：《皇极经世书》，中州古籍出版社，1993。

朱震：《汉上易传》，《四库全书》本。

朱熹：《周易本义》，《四库全书》本。

杨万里：《诚斋易传》，《四库全书》本。

来知德：《周易集注》，《四库全书》本。

毛奇龄：《易小帖》，《四库全书》本。

胡渭：《易图明辨》，《四库全书》本。

《四库全书总目·经部·易类》。

廖名春、康学伟、梁韦弦：《周易研究史》，湖南人民出版社，1991。

朱伯昆：《易学哲学史》1～4册，华夏出版社，1995。

郑万耕：《易学源流》，沈阳出版社，1997。

林忠军：《象数易学发展史》第1卷，齐鲁书社，1994。

林忠军：《象数易学发展史》第2卷，齐鲁书社，1998。

屈万里：《先秦汉魏易例述评》，台湾集成书局，1969。

刘玉建：《两汉象数易学研究》上下册，广西教育出版社，1996。

徐志锐：《宋明易学概论》，辽宁古籍出版社，1997。

余敦康：《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》，学林出版社，1997。

程颢、程颐：《二程遗书》，上海古籍出版社，2000。

程颐：《伊川文集》，《四部从刊》本

张载：《张载集》，中华书局，1978。

朱熹：《朱子语类》，1～8册，中华书局，1994。

朱熹：《朱子大全》，《四部从刊》本。

叶适：《习学记言》，《四库全书》本。

袁宏道：《袁中郎全集》，明崇祯二年武林佩兰居刻本。

焦竑：《澹园集》，中华书局，1999。

归有光：《归震川先生集》，明万历十六年雨全堂刻本。

- 陈第：《毛诗古音考》，《四库全书》本。
- 高攀龙：《高子遗书》，光绪无锡东林书斋藏本。
- 杨慎：《升庵文集》，明万历十年刊本。
- 顾宪成：《小心斋札记》，《顾端文公遗书》光绪刊本。
- 钱谦益：《初学集》，上海古籍出版社，1985。
- 钱谦益：《有学集》，上海古籍出版社，1996。
- 孙奇逢：《孙夏峰先生全集》，道光二十五年大梁书院重刊本。
- 顾炎武：《顾亭林诗文集》，商务印书馆，1937。
- 顾炎武：《日知录集释》，花山文艺出版社，1991。
- 黄宗羲：《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社，1986。
- 傅山：《傅山全书》，山西人民出版社，1991。
- 陈确：《陈确集》，中华书局，1979。
- 朱子瑜：《朱舜水集》，中华书局，1990。
- 陆世仪：《思辨录辑要》，商务印书馆，1936。
- 陆陇其：《三鱼堂文集》，商务印书馆，1936。
- 费密：《费氏遗书》，民国九年怡兰堂刊本。
- 李颀：《二曲集》，中华书局，1996。
- 李光地：《榕村语录》，中华书局，1995。
- 毛奇龄：《西河文集》，商务印书馆，1937。
- 张履祥：《杨园先生全集》，同治十年江苏书局刻本。
- 颜元：《颜元集》，中华书局，1987。
- 唐甄：《潜书》，中华书局，1984。
- 万斯同：《石园文集》，《四明丛书》本。
- 方以智：《东西均》，中华书局，1962。
- 方以智：《物理小识》，光绪十年刊本。

- 方以智：《通雅》，康熙姚文燮浮山此藏轩刻本。
- 汤斌：《汤潜庵集》，同治十三年红杏山房芷版。
- 顾祖禹：《读史方輿纪要》，中华书局，1955。
- 吕留良：《吕晚村先生集》，民国十八年活字印本。
- 蒋良骥：《东华录》，中华书局，1980。
- 《清世祖实录》，中华书局，1986。
- 《清圣祖实录》，中华书局，1986。
- 《康熙起居注》，中华书局，1984。
- 赵尔巽等：《清史稿·儒林传》，中华书局，1977。
- 国史馆：《清史列传》，中华书局，1987。
- 钱仪吉纂《碑传集》，中华书局，1993。
- 萧一山：《清代通史》，中华书局，1986。
- 王戎笙等主编《清代全史》第2卷，辽宁人民出版社，1991。
- 何龄修等：《中国史稿》第7册，人民出版社，1995。
- 江藩：《汉学师承记》，三联书店，1998。
- 皮锡瑞：《经学历史》，中华书局，1959。
- 梁启超：《中国近三百年学术史》，东方出版社，1996。
- 梁启超：《清代学术概论》，东方出版社，1996。
- 钱穆：《中国近三百年学术史》，商务印书馆，1997。
- 陈祖武：《清初学术思辨录》，中国社会科学出版社，1992。
- 陈祖武、汪学群：《清代文化志》，上海人民出版社，1998。
- 陈鼓应、辛冠洁、葛荣晋主编《明清实学简史》，

社会科学文献出版社，1994。

葛荣晋主编《中国实学思想史》，首都师范大学出版社，1994。

萧蓬父、许苏民：《明清启蒙学术流变》，辽宁教育出版社，1995。

王茂、蒋国保等：《清代哲学》，安徽人民出版社，1992。

冯天瑜：《明清文化史散论》，华中工学院出版社，1984。

杨向奎：《清儒学案》1～8册，齐鲁书社，1985～1994。

姜广辉：《走出理学》，辽宁教育出版社，1997。

余英时：《从宋明儒学的发展论清代思想史》，载《内在超越之路》，中国广播电视出版社，1992。

余英时：《清代思想史的一个新解释》，载《内在超越之路》，中国广播电视出版社，1992。

余英时：《清代学术思想史重要观念通释》，载《内在超越之路》，中国广播电视出版社，1992。

后 记

我研究王夫之易学始于 1996 年。当时，我所在的中国社会科学院历史研究所明清史研究室要个人申报“九五”研究计划，因我原来学哲学，现在又搞明清史，所以把清代学术思想史当作今后的科研方向。在这个大框架内，选择王夫之易学作为自己研究的项目。这一想法得到了陈祖武、张杰夫二研究员的赞同与支持，研究就此顺利展开。我是从阅读王夫之易学著作入手的，其著作诘屈聱牙，甚为难懂，个别著作读了好几遍。在读原著过程中，一有想法，虽说是一鳞半爪，也记录下来，以便以后的写作，因此做了大量笔记。与此同时，也吸取了朱伯崑、萧萐父、唐明邦、肖汉明教授的研究成果，还阅读了有关易学史、清史，尤其是学术思想史方面的著述。经过深思熟虑后，我形成如下看法：对王夫之易学可以从不同角度进行诠释，而我倾向于把它置于清初社会及当时的学术思想中去考察。以清初学术为背景，研究他的易学，并不否认他所具有的明代遗民情结。其思想取向虽有不仕清廷的一面，但他大半生都生活在清初，因此不能不受当时社会政治及思想学风的影响。他的易学尽管深邃，富有哲理思辨性，但都有其现实的社会基础。离开社会历史来研究他的思想，必然会变成毫无社会意义的纯粹范畴解读。只有把社会史与学术思想史结合起来，才能揭示王夫之易学的时代特色。本书于 1998 年开始动笔写作，2000 年秋完成初稿，有幸申得当年的院出版基金。今年春天读到陈玉森、陈宪猷二先生的新作《周易外

传镜论》，颇受启发。在出版之前我又对原稿作了进一步修改，直到立秋告竣。

本书得以完成及付梓与院所内的一些专家关心分不开。明清室诸位专家为我的研究营造了一个良好的氛围，他们朴实的学风，严谨的治学态度，对我科研水平的提高帮助很大。陈祖武研究员、樊克政研究员在清代学术史方面，世界宗教研究所的余敦康研究员在易学史领域，给予指导，提出了许多宝贵的意见，使我获益匪浅。齐克琛老师承担了繁重的科研管理工作，也使我有更多的时间钻研业务。本稿完成后，步近智研究员、樊克政研究员为本书申请院出版基金热情推荐，所学术委员会诸位专家做出客观公正评价。社会科学文献出版社谢寿光社长兼总编、黄燕生主任及院科研局王正、刘辉春先生给予大力支持，杨群主任、吴为编审为本书编辑出版提出修改建议，付出了大量的心血。对于他们的指导、帮助、支持，我表示深深的感谢和敬意。

本书是我研究王夫之易学的心得之作，由于才疏学浅，书中一定会有这样或那样的缺点与不足，敬请专家及读者不吝赐教。

作者谨识

2001年立秋于京北安华西里陋室

图书在版编目(CIP)数据

王夫之易学——以清初学术为视角/汪学群著. —北京: 社会科学文献出版社, 2002. 5

(明清史研究丛书)

ISBN 7-80149-695-7

I. 王… II. 汪… III. ①周易-研究②王夫之(1619~1692)-思想评论 IV. ①B221.5②B249.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2002) 第 010338 号

· 明清史研究丛书 ·

王夫之易学

——以清初学术为视角



著 者: 汪学群

责任编辑: 吴 为 杨 群

责任校对: 杨蔚琴

责任印制: 同 非

出版发行: 社会科学文献出版社

(北京建国门内大街 5 号 电话 65139963 邮编 100732)

网址: <http://www.ssdph.com.cn>

经 销: 新华书店总店北京发行所

排 版: 东远先行彩色图文中心

印 刷: 北京增富印刷有限责任公司

开 本: 850×1168 毫米 1/32 开

印 张: 16

字 数: 392 千字

版 次: 2002 年 5 月第 1 版 2002 年 5 月第 1 次印刷

ISBN 7-80149-695-7/K·096 定价: 32.00 元

版权所有 翻印必究

“六经责我开生面”，不仅是王夫之治经，而且也是其治《易》的精神和宗旨所在。本书结合时代，系统地揭集了他治《易》的开生面之处，突出其哲理性、批判性以及经世精神。

ISBN 7-80149-695-7



9 787801 496959 >

ISBN 7-80149-695-7/K · 096

定价：

32.00元